

خذ الكتاب مصورا

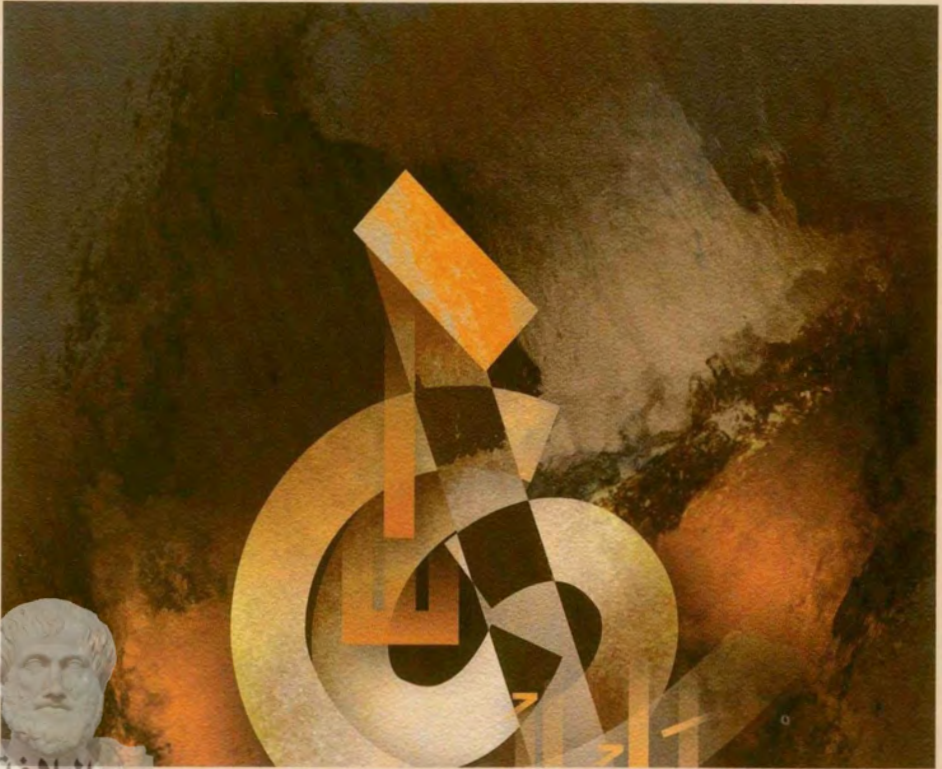
محمد أمعارش



# النص والاختلاف

## هرمينوطيقا الصورة الإلهية

### عند ابن عربي



البلاغة  
وتحليل الخطاب

محمد أمعارش

## النص والاختلاف

هرمينوطيقا الصورة الإلهية

عند ابن عربي



محمد أمعارش

# النص والاختلاف

هرمينوطيقا الصورة الإلهية

عند ابن عربي





## النص والاختلاف Al-Naṣ wa al-Ikhtilāf

**Author:** Muḥammad Am'ārish  
**Pages:** 952  
**Size:** 17 X 24 cm  
**Edition Date:** 2017  
**Edition No.:** 1<sup>st</sup>  
**Subject Classification:** 218  
**ISBN:** 978-614-8030-46-8

**Publisher**  
**Mominoun Without Borders**  
**for Publishing & Distribution**

**All rights reserved**  
**Mominoun Without Borders Institution**

Morocco, Rabat, Agdal  
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)  
P.O.Box 10569  
Tel: +212 537779954  
Fax: +212 537778827  
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut  
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.  
P.O.Box 113-6306  
Tel: +961 1747422  
Fax: +961 1747433  
Email: publishing@mominoun.com

تأليف: محمد أمعارش  
عدد الصفحات: 952  
قياس الصفحة: 17X24 سم  
تاريخ الطبعة: 2017م  
رقم الطبعة: الأولى  
التصنيف الموضوعي: 218  
الترقيم الدولي: 978-614-8030-46-8

الناشر  
مؤمنون بلا حدود  
للنشر والتوزيع

**جميع الحقوق محفوظة**  
**مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**

المملكة المغربية - الرباط - أكدال  
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير  
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر  
ص.ب 10569  
هاتف: +212 537779954  
فاكس: +212 537778827  
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت  
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي  
ص.ب 113-6306  
هاتف: +961 1747422  
فاكس: +961 1747433  
Email: publishing@mominoun.com

**www.mominoun.com**

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات تبنها  
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث



الموزع المعتمد في المغرب العربي  
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع  
المغرب - الدار البيضاء - زنقة التيكو  
هاتف: +212 522810406  
فاكس: +212 522810407  
Email: markazkitab@gmail.com



## إهداء

إلى نجاة...

يَعْمُرُ اجْتِيَا حَكَ كُلَّ أَعْمِدَةِ الْهَوَاءِ، فَإِذَا هُوَ مَشُوبٌ  
بِحُمْرِي، شَاهِدًا أَنَّا كُنَّا هَاهُنَا فَانْصَرَفْنَا ذَاتَ يَوْمٍ  
رَائِعٍ أَذِنَ بِالزَّوَالِ...



## افتتاح

«مَن كان وطنه العدم في القدم، كانت غربته الوجود»

ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج4، ص349.

«الطريق يقتضي أنّ الشيخ لا ينسى أهل زمانه، فكيف مريده المختص بخدمته (...) فيسأل الله تعالى أن يغفر ويعفو عمن سمع بذكره، فسبه وذمه أو أثنى عليه خيراً، وهذا ذقته من نفسي، وأعطانيه ربي بحمد الله، ووعدني بالشفاعة يوم القيامة فيمن أدركه بصري ممن أعرف ومن لا أعرف، وعيّن لي هذا المشهد حتى عاينته ذوقاً صحيحاً لا أشكّ فيه، وهذا مذهب شيخنا، أيضاً، أبي إسحاق بن طريف، وهو من أكبر من لقيته. ولقد سمعت هذا الشيخ يوماً، وأنا عنده بمنزله بالجزيرة الخضراء، سنة تسع وثمانين وخمسمئة، وقال لي: يا أخي والله ما أرى الناس في حقي إلا أولياء عن آخرهم ممن يعرفني، قلت له: كيف تقول يا أبا إسحاق؟ فقال: إنّ الناس الذين رأوني، أو سمعوا بي، إما أن يقولوا في حقي خيراً، أو يقولوا ضدّ ذلك، فمن قال في حقي خيراً وأثنى عليّ، فما وصفني إلا بصفته، فلولا ما هو أهل ومحلّ لتلك الصفة ما وصفني بها، فهذا عندي من أولياء الله تعالى، ومن قال فيّ شراً، فهو عندي ولي، أطلعه الله على حالي، فإنه صاحب فراسة وكشف ناظر بنور الله، فهو عندي ولي، فلا أرى يا أخي إلا ولياً لله».

ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج1، ص616-617.

«أعطانا الله، من أجل هذه النشأة التي أنشأنا الله عليها في هذا الطريق، وجه الحقّ في كلّ شيء، فليس في العالم عندنا في نظرنا شيء موجود، إلا ولنا فيه شهود عين حقّ نعظمه منه، فلا نرمي بشيء من العالم الوجودي».

ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، ص 223.

«جناب الله أوسع أن يكون عليه سدة من خلقه، ولا سيما من نفوس جبلت على الشحّ وحب الرياسة والتقدم».

ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، ص 706.

## المحتوى

17	..... تقديم
21	1- دواعي ترجيح الاختيار الهرمينوطيقي في دراسة مفهوم الصورة .
29	2- منهج الدراسة .....
34	3- الدراسات والأبحاث السابقة في الموضوع .....
41	مدخل: في النص والقراءة .....
41	1- التأطير العام لموضوعة الصورة في الكلام القديم .....
45	2- هرمينوطيقا المتشابه عند ابن عربي .....
53	3- تجربة القراءة والفهم .....
53	3-1- الاعتبار والعبور .....
63	3-2- ممارسة التفجير .....
74	3-3- النشأة المنامية للعالم وضرورة الاعتبار .....
78	3-4- الزيادة الحاصلة من نُتوءات النص وَتَقْبُضَاتِهِ .....
82	3-5- أسباب ظهور التحجير على التفجير .....
	3-6- الهويات المتقابلة على التنافي والتضاد والهويات
100	المُكَوَّرَة على الاختلاف .....
106	4- معرفة نص الصورة .....
	4-1- تلقّي الباحثين أحاديث الصورة بالتشكيك في أصالتها
106	الشرعية .....

- 107 ..... 4-2- نقد الأصالة
- 126 ..... 4-3- نقد رؤية التشابه
- 143 ..... 4-4- الرؤية البرزخية
- 153 ..... خاتمة المدخل: في فضل الصورة على الإنسان وفضيلة الحوار
- ..... القسم الأول: لعبة الإحالة المتبادلة في الصورة: من الضمير إلى
- 159 ..... المضمّر - أو في برزخية الإضمار
- 161 ..... الفصل الأول: حديث الخلق على الصورة
- 161 ..... 1- السند الصحيح والمتن غير الصريح
- 163 ..... 2- تعليق التفويض لاستحالته
- 170 ..... 3- وجوه قراءة ضمير الهاء البرزخية
- 170 ..... 3-1- عودة الضمير إلى آدم
- 183 ..... 3-2- عودة الضمير إلى رجل ملطوم أو مقبح أو مضروب
- 188 ..... 3-2-1- الردود النقليّة والعقليّة على قصة المضروب والمقبح ..
- 189 ..... أ- سبب الورود غير مخرّج ولا أصل له
- ..... ب- مخالفة إعادة الضمير المستشكل على شخص مضروب
- 194 ..... ومقبح للمعقول
- 199 ..... 3-3- عودة الضمير إلى الله
- 200 ..... 3-3-1 حديث التصريح بعودة الضمير المستشكل إلى الله
- 208 ..... 3-3-2 صحّة التركيب اللغوي لحديث «على صورة الرحمن» .
- 210 ..... 3-3-3 تواتر الأحاديث المثبتة لصفة الصورة لله
- 215 ..... 3-3-4 اقتضاء القول بصورة الله ببيان حقيقة الصورة
- 217 ..... الفصل الثاني: القراءة المرجعية التمثيلية
- 218 ..... 1- صيغة «جسم لا كالأجسام»
- 221 ..... 2- صيغة «صورة لا كالصور»

- 233 ..... 3- من المثل إلى المثل
- 236 ..... 4- إعادة كتابة آية التنزيه
- 245 ..... الفصل الثالث: القراءة التأويلية التعطيلية
- 251 ..... 1- وجوه تأويل صورة الله
- 253 ..... أ- الصورة بمعنى الصفة
- 254 ..... ب- نقد تأويل الصورة بالصفة
- 265 ..... ج- الصورة إضافة فعل وملك وخلق
- 269 ..... د- نقد إضافة الخلق والملك والفعل في صورة الرب
- 274 ..... هـ- الصورة بمعنى الروح المدبرة
- 277 ..... و- نقد تأويل الصورة بمعنى الروح المدبرة
- 281 ..... 2- قانون الخطاب وقانون التأويل
- 285 ..... الفصل الرابع: القراءة البرزخية والتخييلية
- 286 ..... 1- نص حديث خلق آدم على الصورة عند ابن عربي
- 287 ..... 2- تصحيح الخبر من طريقي الإسناد والكشف
- 299 ..... 3- من النص البرزخي إلى القراءة البرزخية
- 307 ..... 4- إقامة الميزان في الصورة
- 312 ..... 5- تفكيك صورة الألوهية في الإنسان أو خرق حجاب الألوهية ...
- 318 ..... 6- قوة الضمير المستشكل في الدلالة على أمر الصورة وحقيقتها ..
- 328 ..... 7- حدّ الصورة بين النشأة الخلقية والشؤون الأُمريّة
- 343 ..... 8- جمعية الصورة الإنسانية
- 347 ..... 9- أرض الخيال مسرح عيون العارفين
- 351 ..... 10- حد الإنسان بالصورة
- 362 ..... 11- تمام الكمال وجود النقص فيه
- 369 ..... خاتمة القسم الأول



- القسم الثاني: لعبة الإحلال الاستبدالي في الصورة: من الرؤية إلى  
 الرؤيا - أو في برزخية الإراءة والترائي ..... 377
- الفصل الأول: حديث الرؤية في صورة ..... 380
- 1- مسالك الدلالة ..... 380
- 2- مسالك رد صورة الرب في حديث اختصام الملاء الأعلى ونقد  
 الرد ..... 385
- 1-2- المسلك الأول: الطعن في أسانيد الحديث ..... 385
- 2-2- المسلك الثاني: القول في سند بالقول في أسانيد ..... 388
- 3-2- المسلك الثالث: إعادة قراءة المتن بمظنة احتمالاته ..... 398
- 1-3-2- تحليل البنية التركيبية للحديث ..... 399
- 2-3-2- تحليل البنية الدلالية للحديث ..... 405
- 3-3-2- تحليل البنية التداولية للحديث ..... 409
- أ- السياق الداخلي ..... 409
- ب- السياق الخارجي ..... 424
- 3- قواعد هرمينوطيقية في تعارض الأسانيد والمتون الصحيحة ..... 428
- 1-3- قاعدة الترجيح والتغليب ..... 428
- 2-3- قاعدة التفويض والتوقف ..... 432
- 3-3- قاعدة الجمع والتوفيق ..... 433
- الفصل الثاني: النص البرزخي في الرؤية البرزخية ..... 447
- 1- من النفي المطلق والمجمل إلى الإثبات المقيد والمفصل ..... 447
- 2- النص البرزخي ..... 453
- 3- صورة الرؤية الموسوية ..... 460
- أ- قراءة النفي (لن تراني) ..... 461
- ب- قراءة الإثبات (فسوف تراني) ..... 463

- ج- قراءة الجمع البرزخي (تراني ولن تراني) ..... 466
- الفصل الثالث: صورة الجمعية في الجواب البرزخي عن مسألة الرؤية ..... 487
- 1- إقرار الاختلاف المؤسس لهوية الصورة والرؤية ..... 487
- 2- الرؤية بين الحال والمآل ..... 498
- 3- رؤية الغياب والعدم وانسحاب الوجود ..... 501
- خاتمة القسم الثاني ..... 513
- القسم الثالث: لعبة التحول الدينامي في الصورة: من الظاهر إلى  
المظاهر - أو في برزخية الظهور والتجلي ..... 525
- الفصل الأول: حديث التجلي في صور متحولة ..... 527
- 1- النص المؤسس للتجلي ..... 527
- 2- الرؤية والصورة في الآخرة وأحكام التجليات ..... 533
- 3- الصورة بين الإضافة التَّفْسية والإضافة الحَلْقية ..... 542
- 4- صورة الإنكار صورة غير ..... 545
- 5- الصورة صفة التعرف ..... 548
- 6- الصورة صورة الفعل ..... 550
- 7- الصورة عبور ..... 552
- 8- الصورة حال ..... 554
- 9- صورة بغير رؤية ورؤية في غير صورة ..... 556
- 10- تحول في الصورة أم صورة للتحول؟ ..... 558
- الفصل الثاني: ديناميّة الصورة ..... 561
- 1- نفي الحركة وإبطالها ..... 561
- 2- إثبات الحركة بين اللفظ والمعنى ..... 565
- 3- إيجابية إثبات الحركة وكمالها ..... 572
- 4- الحركة وهرمينوطيقا الأحوال ..... 578

- 584 ..... 5- من سؤال الهوية إلى سؤال العلاقة
- 588 ..... 6- الأحوال والشؤون
- 594 ..... 7- أصحاب العلامات وأصحاب التجليات
- 603 ..... الفصل الثالث: من الرؤية إلى التجليات والتراخي
- 603 ..... 1- التبادل القصدي
- 613 ..... 2- شرعية الاختلاف في التجليات
- 617 ..... 3- الآلهة المزعومة والمعاني المزعومة
- 618 ..... 4- التجلي في المخلوقات والتجلي في الاعتقادات والتجلي في الحاجات
- 621 ..... 5- الوجود والظهور
- 624 ..... 6- التجلي في حجاب الصورة
- 632 ..... 7- فاعلية الحجاب وديناميته من فاعلية الرائي
- 633 ..... 8- حجاب مؤطن ظهور الصورة أو فاعلية المؤطن
- 639 ..... 9- حجاب المثال
- 646 ..... 10- الصورة وحكم المرتبة
- 663 ..... الفصل الرابع: الأضداد في الصورة
- 663 ..... 1- الصورة صورتان
- 666 ..... 2- رام غير رام وميت حي
- 667 ..... 3- سوق الصور في الجنة
- 670 ..... 4- صاحب في الطريق ومستخلف في الأهل
- 670 ..... 5- الفاكهة غير المقطوعة وغير الممنوعة
- 671 ..... 6- آدم في القبضة وخارج القبضة
- 681 ..... 7- أسماء البرزخ وحضراته ومقاماته
- 683 ..... 8- المسلك السيال والحال الزهوق والحقائق الطيارة

- 686 9- العلة في اجتماع الأضداد والمُحالات في الصور .....  
 أ- المستند الإلهي لاجتماع الأضداد وتنازع العقائد (جدل  
 686 الأسماء الإلهية) .....  
 691 ب- المستند الإنساني لاجتماع الأضداد (الخلق باليدين) .....  
 ج- المستند الكوني لاجتماع الأضداد (خروج العالم على  
 692 شاكلة العامل) .....  
 694 10- حَقِية مرتبة السراب والظن .....  
 696 11- الحقيقة الشعورية .....  
 698 12- العين الواحدة والتعينات المختلفة .....  
 701 13- اليقظة البرزخية .....  
 706 14- الظهور خفاء وزوال .....  
 708 15- فرض المحال دليل وجوده .....  
 712 16- إقامة العذر في العالم لتعدد صور التجليات في المجالي .....  
 717 **الفصل الخامس: نسيان الصورة** .....  
 717 1- الحقيقة المنسية في الشريعة من نسيان الصورة .....  
 723 1-1- الصورة الرَّجِميَّة الضاحكة للشريعة .....  
 728 2-1- صورة النسيان الموسوي .....  
 731 3-1- الأصل الإلهي للنسيان .....  
 734 4-1- الخيال والاحتياال على النسيان .....  
 736 5-1- وضع الأسباب لتحقيق النسيان في الصورة .....  
 737 2- لا قياس ولا استقراء في الصورة لامتناع تكرار التجلي .....  
 740 2-1- تجدد النَّسب والعلاقات .....  
 743 2-2- دائرية الصورة ونفقيَّة المعرفة ومركزية الحيرة .....  
 748 2-3- الحيرة السوفسطائية والحيرة العرفانية .....

- 754 ..... 2-4- جوامع الفهم على صورة جوامع الكلم
- 761 ..... 3- المفارقة في الصورة والنفاد في المعرفة
- 763 ..... 3-1- تنزيه العلامة ورداء العظمة
- 769 ..... 3-2- من المباني في الذات إلى المناسبة في الصورة
- 795 ..... الفصل السادس: المنازلة في الصورة
- 795 ..... 1- من المناسبة الاعتبارية إلى المنازلة البرزخية
- 798 ..... 2- الصورة جسد برزخي
- 806 ..... 3- شفع الصورة في الصلاة المقسومة أو إقامة الصورة بالعبد والرب
- 810 ..... 4- القول بالتجلي والصورة نقض لأصول العزلة والخلوة
- 812 ..... 5- الخوف من الصورة بين وضع الحجاب ورفع
- 815 ..... 6- التثليث في الصورة
- 819 ..... 7- الصورة المقسومة على صيرورة التحول
- 833 ..... 8- تنفيس التقابل في الصورة بـ «كأن» أو من المحاكاة إلى المضاهاة
- 844 ..... 9- الفرار الإنساني بين صورتَي القبض والبسط
- 855 ..... 10- لولا نسخة الصورة ما تعين أصل الصورة
- 867 ..... خاتمة القسم الثالث
- 873 ..... خاتمة الكتاب
- 895 ..... لائحة المصادر والمراجع
- 921 ..... الفهرس

## تقديم

«الحقيقة هي ما هو عليه الوجود بما فيه  
من الخلاف والتماثل والتقابل، إن لم  
تُعرف الحقيقة هكذا وإلا فما عرفت»<sup>(1)</sup>

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق طموح طالما راود عدداً من الباحثين في تراث ابن عربي، ممّن تناولوا، بالبحث، مفاهيمه، وأقواله، وتأملاته في قضايا الدين، والوجود، والحياة، والإنسان، فاكتشفوا، بعد معاناة قراءة مصنفاته، وأسفاره الكثيرة، واستخراج فلسفته، وحكمته، ومنظومة مذهبه في المعرفة، وتحرير البحث تحريراً نهائياً، أنهم لو أمكنهم الرجوع، بعد نهاية العمل، إلى بدايته؛ لأعادوا تحرير البحث على قاعدة ما اكتشفوه متأخراً، من أنّ مذهب ابن عربي في العرفان والوجدان ليس هو محرّك القراءة، التي أجراها على نصوص الوحي والشعر الكثيرة، التي رصّعت مصنفاته؛ بل إنّ هرمينوطيقاً هذه النصوص عند ابن عربي، هي مصدر مذهبه وعرفانه.

إلى هذه النتيجة انتهى نصر حامد أبو زيد، بعد إغلاقه بحثه في فلسفة التأويل عند ابن عربي، حيث استنتج أنّ دراسته: «سيطر على إجراءاتها ومفاهيمها التطبيقية تسليمٌ ضمنيّ من جانب تأويلية التصورات الفلسفية؛ بل وهيمنتها، حيث أصبحت النصوص الدينية، والشعرية أيضاً، مجرد

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، دار الكتب العربية الكبرى، الحلبي، 1329هـ، ج2، ص563.

موضوعات تستجيب استجابة سلبية لكي تنطق بما يريده ابن عربي من تصوّرات فلسفية وجودية أو معرفية، وبعبارة أخرى، هناك فجوة ملموسة بين المنطلق النظري لتلك الدراسة، وبين المفاهيم التطبيقية الضمنية لها<sup>(1)</sup>. ثم أعاد التذكير بهذه الغصّة، في كتابه: (هكذا تكلم ابن عربي)، فقال: «حين انتهيتُ من الدراسة، وقبل طبعها وتوزيعها على أعضاء اللجنة العلمية، للحصول على درجة الدكتوراه، أدركت أنني يمكن أن أعيد كتابتها، وفق مخطط مغاير، تتبادل فيه المتون والهوامش مكانها. فقد اعتمدت في ترتيبي لأبواب الرسالة وفصولها على التقسيم الفكري الفلسفي، فخصّصت الباب الأول لقضية التأويل والوجود، والثاني لقضية التأويل والإنسان، بينما تركّزت قضية القرآن والتأويل في الباب الثالث. أدركت، بعد أن انتهيت من كتابة الرسالة، وفق الترتيب والتنظيم المذكورين، أنني يجب أن أعيد كتابتها بطريقة أخرى، تبرز قضايا التأويل، لتحتلّ متن الرسالة، في حين يكفي الهامش للتعامل مع القضايا ذات الطابع الفلسفي البحت»<sup>(2)</sup>؛ الأمر الذي رفض أستاذه المشرف على بحثه أن يسمح له به رفضاً قاطعاً، ليس لعدم وجهة الاقتراح والملاحظة؛ بل لأنّ «فكر ابن عربي ومؤلفاته مثل محيط بلا سواحل، ولا شطآن، وأنّه لن يسمح لي بالعودة للسباحة في هذا المحيط، بعد أن تمكّنت أخيراً من الخروج منه، ولو إلى حين»<sup>(3)</sup>.

وهو الاستنتاج نفسه الذي عبّر عنه ميشيل شودكوفيتش، في تساؤله النقدي: «ألم يكن من الأفضل اتّباع مدخل معاكس، والانطلاق من الإشارات، التي يستنبطها ابن عربي من الآيات القرآنية، في كلّ صفحة من أعماله تقريباً، لكي نصل، في النهاية، إلى اكتشاف القوانين التي تنظمها؟ إنّ

(1) أبو زيد، نصر حامد، محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي، مجلة الهلال، السنة المئة، عدد أيار/مايو 1992م، ص 27.

(2) أبو زيد، نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002م، ص 12.

(3) المرجع نفسه، ص 12.

تفسير ابن عربي لا يستنبط من عقيدته؛ بل هو مصدر تلك العقيدة<sup>(1)</sup>. وهو تحويل النصوص موضوع التأويل وقضاياها، من هوامش البحث إلى متنه، وتحويل المقولات والمفاهيم الفلسفية والعقدية من متن البحث إلى هوامشه، كما تمنى أبو زيد أن تكون عليه الصيغة النهائية لبحثه ودراسته في تأويل القرآن عند ابن عربي.

هذا البعد الهرمينوطيقي في كل كتابات ابن عربي استنتجه، إحصائياً، الدكتور حسن حنفي، في عرضه للقضايا التي عالجهها ابن عربي في مصنفاته؛ حيث لاحظ الاشتغال القويّ لهذا الصوفي على النصوص، من قرآن، وحديث، وشعر، وأخبار، وآثار، «مما يدلّ أنّ تصوّف ابن عربي هو نظريّة في التأويل، والخروج من اللغة إلى الوجود، فاللغة منزل الوجود بتعبير أحد المعاصرين، ومن الحروف إلى العالم، ومن الكلام إلى الأشياء»<sup>(2)</sup>. ثمّ لاحظ من الحضور البارز للنص القرآني في (الفتوحات المكية)، ما ذكره من أنّه «تبدو مركزية القرآن حتى يبدو التصوّف كلّه نابعاً منه، وأنّ العالم كلّه صدى له، وأنّ ظواهر الكون تحقّق لآياته، وكأنّ الفتوحات ما هو إلا تفسير للقرآن، كما تبدو بعض الأبواب، وكأنّها شروح على القرآن»<sup>(3)</sup>.

الأمر نفسه، الذي استنتجناه، أيضاً، ونحن نبحث في فينومينولوجيا الصورة عند ابن عربي، منذ أواسط ثمانينيات القرن الماضي، انطلاقاً من مفاهيمه النظرية في الصورة والخيال، وكيفية تعلّق الشعور التخيلي بموضوعاته، فحصل لنا، في منتصف الطريق، وبعد أن قطعنا أشواطاً في استخراج المفاهيم النظرية للصورة والخيال عند ابن عربي، وعقد مقارنات

(1) أبو زيد، نصر حامد، محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي، (م.س)، ص 27.

(2) حنفي، حسن، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، 2009م، ج 1، ص 227.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 17.



ومطابقات بينها وبين مفاهيم فينومينولوجيا الصورة، عند هوسرل، وليفيناس، وميرلو بونتي، وسارتر، وميكل دوفران، أن أدركنا استحالة الماضي في هذه المقاربة المفاهيمية التحليلية المقارنة، ما لم نُحصّل العلم بالنصوص الأصول التي حَرَمْنَا بحثنا منها، ولم نولِّها العناية التي أولاها ابن عربي لها، وهي الممددة له بالجهاز القرائي للصورة، من حيث هي موضوع هرمينوطيقي، قبل أن تكون عنده موضوعة للتأمل الفلسفي والفني، فالوجود كله، عند ابن عربي، ملقى في النصوص التي ظهر بها، وتلقّيه يمرّ عبر فهمه من النصوص الحاملة له؛ بل النصوص نفسها، من حيث هي مسكن للوجود والكائنات، تضيء الفهم، بما هي توسّط بين العالم والإنسان، وبما تقوم به من تسمية للأشياء، فهي تقدّم مفهوماً للعالم المعيش للإنسان. فيكون فهم النصوص مسبقاً بالهرمينوطيقا القائمة ذاتها في هذه النصوص المضاهية لصورة ما عليه الأمر في حقيقته الوجودية<sup>(1)</sup>، من حيث إننا نتلقى الوجود والعالم من بنائهما اللغوي المعطى في النصوص على أنه فهم.

وعليه تُعدّ أيّ هرمينوطيقا للنصوص إعادة بناء الفهم الذي تُقدّم به هذه النصوص الوجود والعالم، من حيث هي خبرة لغوية بهما، لمتلقٍ يطلب فهم المعنى من تعلقاته ببنى إلقائه وتكوينه في نظام النص، وبنى تلقيه وتكونه في عمليات القراءة، فتكون هرمينوطيقا النص إعادة بناء الذات القارئة، وموضوعها المقروء معاً، في وضعيات قرائية هي تجربة القراءة والفهم والمعنى نفسها.

(1) يرى بول ريكور أن الحركة اللانهائية؛ بل الدورية، للفهم والتأويل، مصدرها أنّ النصوص، التي يتوجه إليها الفهم والتأويل، هي عمل هرمينوطيقي أيضاً، كنصوص الأحلام والأساطير، في إعادة بنائها، من بنية خطابها، تمثيل الحقيقة الأصلية المفقودة، وغير المعلومة والمفهومة إلا من طريق هذه النصوص، ففهم النصوص هو فهم على الفهم، أو تأويل على التأويل:

"Chaque mythe est réinterprétation d'un récit antérieur... le mythe est déjà lui-même hermeneia, interprétation et réinterprétation de ses propres racines"  
P.Ricoeur, De l'interprétation, essai sur freud, éd du seuil, points, Paris, 1965, p. 564.

## 1- دواعي ترجيح الاختيار الهرمينوطيقي في دراسة مفهوم الصورة:

لما كانت مهمّة الهرمينوطيقا<sup>(1)</sup> جعل المفهوم ينكشف في النصوص بالقراءة، فإنّه لا مناصّ من أن تنتهي كلّ دراسة لمفاهيم ابن عربي إلى إدراك حقيقة - وإن تأخر إدراكها - مفادها أنّ أيّ بحث في الفهم والمفهوم عمل هرمينوطيقي جدليّ مزدوج الاشتغال على المفهوم: الاشتغال على المفهوم من النصوص الأصول، التي كانت محلّ توليده عند ابن عربي، وهذا موقف

(1) تمّ التعامل، في هذا الكتاب، مع مفهوم الهرمينوطيقا، من زاويتين؛ الزاوية الأولى: اعتبارها فناً للتفسير والتأويل (L'art d'interpréter)؛ أي مجموع القواعد الضابطة لتفسير النصوص الشرعية، وفهمها فهماً سليماً وصحيحاً، يُجنّب قراءها سوء الفهم، بافراض وجود معنى موضوعيّ مراد في هذه النصوص، ينبغي الكشف عنه من قبل أهل العلم باللغة والمصطلح، وتحصيل إجماع عليه. وهذه الزاوية تتحدّد في مسار الهرمينوطيقا في التراث الإغريقي والمسيحي القديم، وفي أبنية القواعد الفقهية والأصولية، وفي الشروح والتفاسير عند المسلمين لنصوص الوحي من كتاب وسنة. والزاوية الثانية: اعتبار الهرمينوطيقا نظرية واصفة لحدث الفهم نفسه؛ أي أن الهرمينوطيقا لا تقترح منهجاً ولا قواعد ضابطة لقراءة النصوص وفهمها؛ بل نظراً في تجربة القراءة والفهم نفسها، باعتبارها حدثاً يحصل في نقطة اشتباك القراءة بالنص والتقائهما. وهذه الزاوية الثانية تتحدّد من مسار الهرمينوطيقا في العلوم الإنسانية المعاصرة، التي أعادت التفاوض حول مفاهيم: المعنى الواضح، والثابت، والجاهز، والحقيقة المطلقة، والمنهج السليم، والقواعد الضابطة، والفهم المستقر، فأقرت بالاختلاف والتعدد المطلوبين في الفهم، وبلانهاثة المعاني، ولا محدودية القراءات، وبفرادة التجربة، وعدم قابليتها للتكرار، من موقف قرائيّ ووضعية تلقّ، إلى موقف ووضعية آخرين. الأمر الذي نقل مفهوم الهرمينوطيقا، من الميثودولوجيا إلى الفينومينولوجيا؛ أي من بحثها عن إرساء القواعد المنهجية للفهم السليم، إلى دراسة ظاهرة الفهم نفسها، والتجربة الهرمينوطيقية نفسها (L'expérience herméneutique). يُنظر، في تاريخ مفهوم الهرمينوطيقا وتطوره في العلوم القديمة والعلوم الإنسانية المعاصرة، كتابا جان غروندان (J.Gronandin):

-L'universalité de l'herméneutique, PUF, Paris, 1993, p. 135-170.

-L'herméneutique, PUF, Que sais-je, Paris, 2011, p. 9-13.

تأصيلي أولي، والاشتغال على فهم ابن عربي للمفهوم من النصوص، وهذا موقف تحليلي تأسيسي مركب على الموقف الأول. وبالجمع بين النظر في النصوص المعتمدة عند ابن عربي، والنظر في استنباطاته منها، يصير بالإمكان الكشف عن المفهوم<sup>(1)</sup>، لا من حيث هو معنى معطى في النص، أو في القراءة؛ بل من حيث كونه مطلب النص والقراءة معاً، على الاشتراك، والاندماج، والتعاون في بنائه.

إنّ هذا الجدل الحوارى بين النص الوارد فيه المفهوم، والقراءة المركبة عليه، هو ما يروم كتابنا تحقيقه، بتطبيق هذه المنهجية على مفهوم الصورة عند ابن عربي؛ حيث جعلنا منطلق عملنا على المفهوم هو العناية القصوى بنظام النصوص الأصول، وبقوانين القراءة وقواعد الفهم، في بناء المفهوم من نصوص ابن عربي، المتراكبة على نصوص من سبقه، والمتراكبة بدورها على نصوص الصورة في الوحي، فيكشف المفهوم من كونه مساراً دينامياً للفهم، وسيرورة قرائية، وموقفاً هرمينوطيقياً، لا اصطلاحاً فنياً، أو مقولة فلسفية مغلقة؛ إذ يتعلّق الأمر في الموقف الهرمينوطيقي ببحث التشكل

(1) الكشف هو من وظائف هرمينوطيقا الفهم عند ابن عربي، ويميّزه عن المشاهدة، التي هي من وظائف الإدراك الحسي بمجرد السماع والنقل مثلاً، يقول في ذلك: «فحظّ المشاهدة ما أبصرت، وما سمعت، وما طعمت، وما شممت، وما لمست، وحظّ الكشف ما فهمت من ذلك كله». الفتوحات المكية، دار صادر، (وهي مصوِّرة بالأوفست عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى، الحلبي)، 1329هـ، ج 2، ص 497. وقد اعتمدنا هذه الطبعة؛ لأنّها المتداولة عند القراء والباحثين، وهي أيسر في الوصول إليها، والرجوع إليها، عند إحالة الدراسة عليها، خلافاً للطبعة المحققة، التي أخرجها المرحوم عثمان يحيى، ولم يمهله أجله لإكمال تحقيقها؛ إذ ناهز المنجز منها والمطبوع، نصف هذا السّفر الكبير.

وقد ذهب منصف عبد الحق إلى اعتبار الكشف الصوفي مفهوماً ملائماً، في شكله ومضمونه، لما يُطلق عليه، في تاريخ الفكر، اصطلاح الهرمينوطيقا. يُنظر كتابه: الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محيي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، 1988م، ص 106.

اللغوي والنصي للمفهوم؛ أي بتحليل الوساطة اللغوية والنصية التي عَبرَ بها المفهوم إلى الفهم.

لذلك انعطفنا في البحث عن مفهوم الصورة عند ابن عربي، من بحث الوجود والماهية، إلى بحث الظهور والتجلي في النصوص واللغة<sup>(1)</sup>، ومن التعريف المأخوذ بالحدّ الرسومي الفلسفي والعلمي، إلى الفهم بوصفه ممارسة هرمينوطيقية موضوعها الصورة في النص، والوجود في اللغة والكلام<sup>(2)</sup>، أو التشكّل اللغوي والنصي لتجربة فهم وجود الصورة، فالفهم تفتيش في النصوص، و«الفهم تفتيش والتفتيش تبديد»<sup>(3)</sup>، والتبديد تفكيك للمعنى في النصوص، كما ظهر في الشعور الإنساني لـ «عشيرة القراء»<sup>(4)</sup> المقصودين ب خطاب النص. وفي جدل نصوص الصورة وقراءاتها، ينكشف المعنى بوصفه حواراً متبادلاً ولا نهائياً، ويصير الباحث مترجماً عن هذا الحوار، وناقلاً له في حوارهِ مع هذا التراث القرائي، إلى بدء جديد، واستئناف آخر لدورة الفهم، من أفق العصر والوقت، فيحدث في الفهم ما

(1) يتعلق الأمر، هنا، بالبعد اللغوي النصي للصورة، ومن ثمة يصير البحث في مفهوم الصورة في السياق الإسلامي، نظرية في القراءة، وتجربة إعادة بناء الذات القارئة، وعملاً هرمينوطيقياً على النصوص وعلى المخاطبات، التي ظهر فيها مفهوم الصورة، فانصبغ بموطن ظهوره اللغوي، وتشكّله النصي. ومن ثمة كان السماع في الصورة مقدماً، عندنا، على الرؤية في الصورة، فالصورة المسموعة، هي من كونها نداء في اللغة يأخذ صورة الكلام والمخاطبات اللغوية، كالكتابة المسموعة، في سماع الرسول صريف الأقلام في معراجهِ.

(2) الوجود في اللغة والكلام، أو اللغة والكلام بوصفهما الوجود المستحق للفهم،

تتضمنه عبارة غادامر: *L'être susceptible d'être compris est langage*

H.G.Gadamer, *Vérité et Méthode*, tr Etienne sacre, Seuil, Paris, 1976, p. 17.

وعبارته *(L'être qui peut être compris est langue)*، المرجع نفسه، ص 330.

(3) ابن عربي، كتاب التراجم، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت)، ص 304.

(4) استلهمنا، هنا، عبارة أمبرتو إيكو: *(La communauté d'interprètes d'un texte)*.

U. Eco, *Les limites de l'interprétation*, éd Grasset & Fasquelle, 1992, p. 382.

دعاه غادامر بـ «اندماج الآفاق» (La fusion d'horizons)<sup>(1)</sup>؛ إذ كلٌّ من النصوص التراثية القديمة، والقراءات التاريخية المطّردة لها، وأبحاث الدارسين في العصر، هي مكونات صيرورة الفهم وسيرورته في التاريخ، فليست الهرمينوطيقا تقنيات بحث عن المعنى الجاهز والصحيح المستقر في النص، وإمساك به في مقولات ومفاهيم؛ بل هي تحليل كيفية حدوث المعنى «عند»؛ أي تحليل الطريق إلى المعنى، وتفكيك عملية البحث والتفتيش نفسها عن المعنى، من حيث هي كاشفة عن الشرح المزدوج للنص والقارئ معاً، في تشارحهما الذي يفتحهما بعضهما على بعض، فيظهر المعنى بوصفه انشراحاً تنفرج به كربة عزلة النص والقراءة، وافتراقهما في الزمان والموطن، والانشراح هو في الاتصال الدائم للقراء بالنصوص، وهذا الاتصال المطرد لا يوسع المعنى، ويستكمّله، ويزيد فيه، وإنما يعيد بناءه وفتحته على الاختلاف، مثلما يعيد، في الآن نفسه، بناء الشعور الإنساني، وتعديل تجربة الفهم والقراءة، بجعلها تجربة تنكتب وتشرح باستمرار بين يدي النص<sup>(2)</sup>.

إنّ هذه الوضعية المركبة المداخل للهرمينوطيقا المعتمدة عندنا في بحث مفهوم الصورة عند ابن عربي، وقراءته لنصوصها، تجعلنا نشتغل في جبهتين هرمينوطيقيتين مندمجتين على مستوى الممارسة القرائية، مع أنّهما تبدوان متقابلتين على المستوى المنهجي النظري: الاشتغال على هرمينوطيقا الصورة

(1) H.G.Gadamer, Vérité et Méthode, op. cit., p. 146-147.

(2) هذا المعنى هو الذي عناه بول ريكور في قوله: (Comprendre, c'est se comprendre devant le texte) ينظر كتابه:

P. Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II, Coll Esprit/Seuil, Paris, 1986, p. 116-117.

وأشبه بهذه العبارة ما ذهب إليه دريدا من أنّ القارئ، في قراءته النص، يسمح، من حيث لا يشعر، للنص بالانكتاب من أفق التجربة القرائية، في ما يعتقد هذا القارئ أنه يقرأ مكتوباً منتهاً، فالنص يطلب اكتمال كتابته بالقراءة. يقول عن القارئ إنّه:

Ayant à mettre en scène, il est mis en scène, il se mis en scène.

J.Derrida, La dissémination, Seuil, Paris, 1972, p. 322.

عند ابن عربي، والاشتغال، مع ابن عربي نفسه، على إقامة هذه القراءة الهرمينوطيقية، من دعوته قُرَّاءه لا إلى تحصيل نتائج اشتغاله وثمراته؛ بل الانخراط، من مواطنهم ومواقعهم، في تدبير سفرهم معه في طريق الفهم، فيكون فهمهم خلاقاً، يُنتج الطريق؛ إذ ذوقهم لمعاناة الطريق في سفرهم هو معنى الفهم نفسه، وذاك أنَّ المعنى ليس خارج طريق الفهم، ملقًى هناك؛ بل لا معنى للوصول إلى المعنى، أو بلوغ الفهم ذروته في تحصيل النتيجة، فقد دلَّ الطريق عليهما، فالفهم طريق، والمعنى طريق، و«التجلي على قدر الطريق»<sup>(1)</sup>؛ حيث يصير تعريف حقيقة الصورة، عند ابن عربي، هو الطريق نفسه إلى الصورة، وهو تعرف الصورة من الطريق، فحقيقتها هي الطريق إليها. يقول ابن عربي: «لو وصفنا لك الثمرات والنتائج، ولم نُعَيِّن لك الطريق إليها، لشوقناك إلى أمر عظيم لا تعرف الطريق الموصل إليه»<sup>(2)</sup>، والطريق أنت.

إنَّ هرمينوطيقا الصورة، هي وصف طريق التحقق بالصورة، بعد أن كان طالب معناها متخلفاً بها؛ إذ هو على الصورة؛ أي أنه في قبضتها، ثم هو يطلبها هناك، فينتج الطريق موضوعه في سؤال لا في جواب، فالسؤال/ الطريق مقدّم على الجواب/ الحقيقة، والسؤال الإشكالي هو: كيف لمن هو في قبضة الصورة أن يجعلها في قبضة يده، ويمسك بها في مفهوم، وهو مفهومها؟ بل كيف له أن يفكَّ لغزها ورمزها، وتلغيزها وترميزها فيه؟ ليس اللغز أو المتشابه من الكلام والوجود، منفصلاً عن السالك الطريق إلى فهمه، فالسالك والمسلك على صورة المعنى الملغز المتوجّه إليه بالفهم؛ بل هو المعنى الملغز نفسه، وبهذا المعنى، أجاب إمام الطريق الجنيد، من سأله عن المعرفة والعارف، «فقال: لون الماء لون إنائه»<sup>(3)</sup>، فمعرفة العارف

(1) ابن عربي، كتاب الكتب، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت)، ص 341.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 167.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 662.

على صورة معروفة. يقول ابن عربي: «أنا لغز ربي ورمزه، ومن عرف الأشعار والألغاز عرف ما أردناه»<sup>(1)</sup>، فالسالك على صورة مطلوبه في الطريق، والطريق إلى المعنى المطلوب عين حقيقة هذا المعنى؛ بل إنَّ البحث الهرمينوطيقي يأخذ صورة الطريق إليه، وشكل المسالك التي يسلكها<sup>(2)</sup>.

ما ثمَّ، إذًا، إلا طالب مسلك به، ومطلوب مسلك إليه هو متعلق الطلب، والمطلوب معدوم مفقود للطالب؛ بل هو يتخلل الطالب، من جهة تصوّره في الطلب، فهو، من حيث قصد الطالب إليه بالطلب، معلومٌ له بالقصد إليه، مجهول له في العين، فـ «الوجود طالب ومطلوب، ومتعلّق الطلب العدم، فإمّا

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 174.

(2) H.G.Gadamer, *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 21.

وليس الطريق، هنا، هو المنهج القبلي؛ بل ما ارتسم من آثار حركة الفهم في توجّوها إلى موضوعها. وقد سبق لغادامر أن وجّه نقداً فينومينولوجياً للنزعة المنهجية (Méthodologisme)، أو للفهم التقني للمنهج في العلوم الإنسانية (تكنولوجيا الفهم)، من حيث تصوّره على أنّه خاصية خارجية عن الهرمينوطيقا التي تبناها. ويضع غادامر تصوّراً مغايراً لهرمينوطيقا جديدة تصف مسارات الفهم، وتجربة المعنى، ولا تقدّم تقنيات منهجية للإمساك بموضوع الفهم، أو المعنى الصحيح، فالفهم ليس مشكلة منهجية، وليس الشأن الهرمينوطيقي متعلقاً بالبحث عن التطابق مع نموذج منهجيّ للعلم، في تحصيل الفهم؛ أي وضع منهج وتقنيات وأدوات منهجية مسبقة للفهم، بل إنّ الهرمينوطيقا جهد للفهم، وتجربة طريق إلى المعنى، ومشاركة في بنائه. ولذلك آثرنا استعمال الطريقة والطريق للإشارة إلى سلوك سبل الفهم في حركة تأمل الموضوع المقصود للفهم؛ أي الطريقة التي يقدّم بها الموضوع نفسه للفهم، أو فهم الفهم؛ إذ ليس الطريق إلا ما يظهر من السلوك وحركة الحوار التي تحمل السالك في دروبها، ولعبة التبادلات بين أطراف الحوار، لا أنّه منهج قبليّ سابق على تجربة الفهم، يتخذ سبيلاً لبلوغ الفهم وتحصيله. وبهذا، يكون الفهم طريقاً وطريقة وممارسة؛ أي تجربة معيشة وحية للسالك مع الحقيقة في العالم ومع الآخرين. ينظر، في تحرير هذا الفهم، مقدمات كتاب:

إعدام موجود، وإما إيجاد معدوم»<sup>(1)</sup>. فالمطلوب ليس خارج الطالب؛ بل يتخلّله، تخلّل العدم الوجود، وتخلّل اللامعنى المعنى، وليس الطريق إليه ذهاباً إلى، بل عودة إلى؛ إذ المعنى المطلوب ليس هدفاً؛ بل هو السيرة نفسها لطلبه، وهو السالك في الطريق نفسه إلى الفهم والمعنى:

«قد يرحل المرء لمطلوبه والسبب المطلوب في الراحل»<sup>(2)</sup>  
 «في الراحل» من كون الراحل حاملاً له في طريق الرحلة، أو «هو الراحل» من كون الراحل محمولاً في الطريق.

إنّ كلّ من يمشي في طريق إلى مطلوبه ومقصوده هو حاملٌ لهذا المقصود، وواضحٌ له في الطريق، وإن لم يدرك ذلك؛ بل الطريق التي يمشي فيها إلى المعنى، هي عين المعنى، فلا معنى مقصوداً خارجها، وبذلك تتحدّث الهرمينوطيقا في الفهم عن تجربة المعنى (L'expérience de sens)<sup>(3)</sup>، لا عن المعنى في ذاته، القابع في مكان ما من العالم والنص، فيكون الفهم حدثاً (Événement) في الطريق. ويشرح ابن عربي هذه الهرمينوطيقا في طلب حقيقة المعنى، بصورة معقدة نوردها مجموعة ممّا بدّده منها في فتوحاته، يقول: «كلّ من يمشي في العالم، فإنّه لا يمشي إلا رسولاً برسالة، وهو علم شريف، حتى الدودة في حركاتها هي في رسالة تسعى بها لمن عقل ذلك»<sup>(4)</sup>. وقوله (تسعى بها لمن عقل ذلك) إشارة إلى حكم الطبع عليها بالسعي في مطلوبها، وهي، في الحقيقة، تسعى إلى المطلوب منها، لكن لا تعقله، ولا تفهمه؛ إذ «لا يشترط في حكم الطبع الفهم»<sup>(5)</sup>، فالفهم

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص317.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص113.

(3) Carsten Dutt, Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans Georg Gadamer. Trad. De l'allemand par D. Ipperciel, Québec, éd. Fides, 1998, p. 88.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص210.

(5) المصدر نفسه، ج4، ص71.



ليس موقفاً طبيعياً ظاهراً؛ بل خرقٌ لهذا الموقف إلى باطنه. ومزيد إيضاحه من مثال الدودة الحامل رسالة مطلوبة، في قصدها الطبيعي إلى مطلوبها، أنّ «الدودة تمشي في الرمل، فيظهر طريق، فذلك الطريق صورة أحدثها الله بمشي هذه الدودة، أو غيرها، فينفخ الله فيها روحاً من أمره لا يزال يسبحه ذلك الشكل بصورته وروحه إلى أن يزول، فتنتقل روحه إلى البرزخ»<sup>(1)</sup>. وبجمعنا صورة الغاز الطريق إلى المعنى، نقول إنّ حركة سير الدودة، وسعيها برسالة تجهلها في نفسها، هو عين الطريق المرتسمة من الحركة على الرمال، فتظهر الرسالة من آثار مشي الدودة، وهذه الآثار هي الطريق التي تظهر، فتظهر الرسالة والطريق معاً، من الحركة؛ أي من اللعبة نفسها، التي تنخرط فيها الدودة في الاستجابة، من حجاب سعيها في حاجتها لنداء الحقيقة التي تسعى بها، أو فيها، فيكون الأثر الحادث من السعي إلى المعنى هو الطريق المرتسم، وهو المعنى المطلوب؛ أي إحداث الصورة، إنّ مكر المعنى الذي يسكننا ويوجهنا، للبحث عنه هناك، فيظهر طريقاً في السلوك إليه.

خلاصة المثال في تعلّقه بفهم معنى الصورة أنّ معنى الصورة تجربة طريق إليها، فإننا، ونحن ذاهبون إليها «هناك»، نكون حاملين لها، ونحن محمولون عليها، وهي ما يرتسم في الطريق من آثار المشي، وحين ننصرف، نخلفها وراءنا آثاراً في رمال، فتذهب صورة وتأتي صورة، ومعناها هو هذه الشفرة نفسها لسلسلة الحركات الدينامية اللانهائية للعبة إظهارها وإخفائها، في السعي منها بها إليها. وفي ذلك تبدو حكمة ابن عربي الآتية دالة في الطريق: «من أردت الوصول إليه لم تصل إليه إلا به وبك، بك من حيث طلبك، وبه لأنّه موضع قصدك»<sup>(2)</sup>، ففي البنية القصدية والوضعية التضاييفية، يظهر المفهوم من خفائه في الفهوم.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 448.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 41.

## 2- منهج الدراسة:

ببلوغنا، في المثال المتقدم، تحديد الوضع الاعتباري الهرمينوطيقي للصورة في الفهم، نكون قد أفصحنا عن طريقنا في السعي إلى تحصيل مفهوم الصورة عند ابن عربي، من ترتيب خطوات هذه الطريق في مسمى أقسام وفصول، هي السير نفسه بالصورة في طريق الصورة إلى الصورة.

فبعد المدخل النظري، الذي خصصناه لتأطير مسألة الصورة ضمن هرمينوطيقا المتشابه من الأسماء والصفات، وكذا لتحرير القول الهرمينوطيقي في فهم نصوص اللغة والوجود، على رسوم ابن عربي واصطلاحاته، خصصنا القسم الأول من هذا الكتاب، للتعريف بالصورة من الإحالات المتعددة على متعلقاتها وموضوعها في نص حديث: «خلق الله آدم على صورته»<sup>(1)</sup>، بكل رواياته، وأسانيده، وألفاظه، وليس معنى التعريف طلب حدّ رسومي للمفهوم؛ بل تعريف الوجود الإنسان الموجود بالصورة، وحدّه بها، من مجموع نصوص أخبار خلق آدم على الصورة، فهو مُعرّف بالصورة من خلقه الجلالي عليها، ونشأته وإنشائه منها.

وجعلنا القسم الثاني منه مترتباً على المعرفة بالصورة في المُعرّف. وفي هذا القسم، تبدأ الصورة في الانكشاف للفعل الشعوري بها، فيبدأ تعرفها، من الرؤية الحجابية، أو من حجاب الصورة الإنسانية؛ حيث تصوير رؤية أو رؤيا، حسب لعبة الإحلال والاستبدال، التي أدخلها فيها نص حديث: «رأيت ربي في أحسن صورة»<sup>(2)</sup>، فتنزل الصورة إلى الفهم المتلقي لها من هذا الخبر، إمّا على أنّ رؤيتها رؤية عيان، وإما رؤيا منام. وهذا المنعطف في الطريق تُعطيه أخبار رؤية النبي ربّه في الدنيا في صورة جمالية، فتكون الصورة في المُعرّف بها على رؤيتها الجمالية في نفسه، بعد أن كانت محجوبة فيه، وهو محجوب فيها.

(1) الحديث رواه البخاري في صحيحه برقم: 6227.

(2) الحديث رواه ابن خزيمة في التوحيد: 533 / 2.

ثمّ نقلتنا الخطوات في طريق الصورة إلى القسم الثالث من الكتاب، بتعرفها فيه على كماليتها في الوجود، حيث نَعْبُرُ بالصورة من نشأتها في الخلق إلى شؤونها فيهم، فإلى ذروة انكشافها لطالب التعريف في الطريق، فيرجع إلى الحق، وهو على صورة معروفه، فيعرف أنّ ثمة صورتين: صورة تَعْرِفُ، وصورة إنكار، ونسخة إثبات ونسخة محو، وأنّ الصورة، في الحقيقة، واحدة، تعيّنت في مظهرين هما: الشعور بوجودانها، والشعور بفقدانها، وكلّ منهما نصف حقيقة الصورة الكاملة، على ما هو عليه أمرها في نفسها، وهو الوجدان والفقدان معاً، والإظهار والإضمار، فيكون درك معنى الصورة، في الحقيقة، هو درك لامعناها أيضاً، وتعريفها هو تنكيرها. وتُعطينا الأخبار والآثار في الطريق هذا الفهم، ومنها أحاديث تحول الرب في صور يوم القيامة، فيُعَرَفُ في صورة، ويُنَكَّرُ في صورة، وهو هو، وليس هو هو، فكأنّه هو.

ومع هذا القسم، ينتقل الكتاب من معالجة المشكل الهرمينوطيقي للإحالات في ضمير الهاء المستشكلة في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، ومن معالجة المشكل الهرمينوطيقي للإحالات والاستبدالات التي طرحها فعل «رأيت» في حديث: «رأيت ربّي في أحسن صورة»، هل متعلقه الرؤية بعين الحس، أو الرؤيا بعين الخيال، حيث استبدلت عين بعين، كما أُجِلَّتْ الرؤيا محلّ الرؤية، إلى مقارنة المشكل الهرمينوطيقي للتحوّلات الدينامية في الصورة، التي طرحها حديث تجلّي الرب، وتحوله في صور يوم القيامة. وفي هذا القسم الثالث من الكتاب، تركّزت معظم القضايا الكلامية والعقدية، في مسائل الجسم، والصورة والحجاب والحركة والنزول والاستواء والتجلي، والتحول والثبات والتغير، والتعالي والمحايثة، والوحدة والكثرة، والعين والتعينات، والذات والمرتبة، والوجود والظهور.

بهذا القسم، ختمنا خطوات تحقيق مفهوم الصورة، من النصوص التي نزل الخطاب بها، وانصبغت بلغته، ومن تفاعل الشعور القرائي لنظار

المسلمين من متكلمة، ومحدثة، ومتصوفة معها، فانتظمت خطوات الدراسة وأقسامها انتظام النصوص الأصول في الشعور القرائي لها، من حديثها عن الصورة، أولاً في عالم الخلق والشهادة والمُلك، وثانياً في عالم الغيب والملكوت، وثالثاً في عالم البعث والجبروت. فكانت هذه الخطوات إلى تحصيل مفهوم للصورة هي منازل، وبرازخ، وانتقالات في الطريق إلى الصورة، من ظهورها الجلالي، إلى رؤيتها الجمالية، إلى تجليها الكمالي، فيكون كل السير والسعي إلى مفهوم للصورة من نصوصها إلى قراءاتها، ومن أجزائها، وجزئياتها، ومختصراتها، إلى مجموعها، وکلياتها، ومطولاتها، هو تعرّف الصورة من حركتها في التعيين والظهور بالنص والقارئ على المعية، لشعور الباحث والدارس، ومن تعلقاتها بحركة الذات في اتجاه موضوعها القصدي، فمعناها فعل وأثر عن حركة سعي وخروج تبادلي، وتنزّل تضافي (تخارج ومنازلات Exteriorisation). ويكون فهم الصورة على صورة الصورة شؤوناً متحوّلة ولا نهائية، مُسرّحة المعنى، لا شيئاً من الأشياء المنفصلة، تحت قبضة مفهوم، أو صيداً في شبكة حدود، وقيود، ورسوم.

وقد تبيننا، في كل قسم من أقسام هذا الكتاب، مسارين مزدوجين ومتكاملين في الاشتغال على نصوص الصورة، وعلى قراءاتها في الهرمينوطيقا الكلامية القديمة:

- المسار التأصيلي: انطلقنا فيه من تحقيق أصول القول بالصورة في الخطاب الديني للمسلمين، محرّراً على رسوم أهل الحديث والرواية، وأقوال السلف في الأسماء والصفات. واعتمدنا، في هذا المسار، مجموع الأحاديث الصحيحة المصرّحة بالصورة، وجعلناها عينات ممثلة في هرمينوطيقا الصورة، ثم جعلنا آيات خلق آدم، والعالم، والجنة، والنار، وغيرها، وباقي نصوص الأسماء، والصفات، والأفعال، عينات ضابطة في هذا المسار الهرمينوطيقي التأصيلي.

- المسار التأسيسي: تَمَّت فيه إعادة بناء قراءات نصوص الصورة على ترتيبها في دائرة هرمينوطيقية تأخذ في الاعتبار تطوّر فهم هذه النصوص، واتساعها في البنية والتاريخ، من بحث جزئيات نصوص الصورة، إلى الكشف عن كلياتها، ومن أفق القراءة التمثيلية، والتجسيمية، والمرجعية، إلى أفق القراءة التأويلية والتنزيهية، فالى اندماج هذين الأفقين في القراءة البرزخية التفاعلية، التي يقترحها ابن عربي، لحلّ أزمة الانقسام الحادّ في شعور الصورة عند المسلمين، وفي مسائل التوحيد والألوهية خاصة. وفي هذه القراءة، تتحوّل الأسماء والصفات إلى نسب وإضافات، وينعطف تراث الذات والصفات إلى البرزخ؛ حيث يتمّ تعليق الحديث عن كيف هي الذات المعزولة، وكيف هو موضوعها المنفصل عنها، إلى وصف كيفية تعلّق قصد الذات بموضوعها القصدي؛ أي الانتقال بالقول في الصورة بمقتضى الحس التمثيلي، أو بمقتضى المعنى التأويلي، إلى القول فيها بمقتضى تجلياتها للشعور المتخيّل، في البرزخ الافتراضي القائم بين المحسوس والمعقول. فننتعرف الصورة من بنيتها القصدية التضاييفية الدينامية، من حيث هي علاقات، ونسب، وإضافات، لا أشياء في الأعيان، أو في الأذهان.

لقد ساعدتنا العمليات الهرمينوطيقية الكلامية القديمة، التي قامت على نصوص الصورة الإلهية في الآثار والأخبار الإسلامية، وعلى نصوص غيرها في الأسماء والصفات، في إعادة تشكيل موضوع الصورة عند ابن عربي، وتعرّف مدخله إليها؛ إذ ورث ابن عربي كلّ هذا التراث الهرمينوطيقي المتنازع في أمر الأسماء والصفات، وفي قضية المتشابه منها خاصة، وعلى رأسه الصورة، وعمل على إعادة بنائه في وضعيّة تلقّ جديد، يأخذ في الاعتبار الإقرار لكلّ صاحب فهم بقراءته من أفقه العقدي، الذي يطلب مألوهه على الكمال والتقديس. فأخرج قراءته مخرج اندماج الآفاق القرائية المرجعيّة التمثيلية، والتأويلية التجريدية، لإعادة بناء التوحيد، من وحدة موضوع الصورة في برزخ الاختلاف فيها؛ أي في القراءة البرزخية، التي تبرز

إمكانات انفتاح نصوص الوحي على كلّ القراءات الممكنة لها، لكون هذه النصوص في خطاب برزخي، فهي مؤسّسة للاختلاف. وأعطى هذا الانفتاح على الاختلاف مشروعيتّه وشرعيّته في تدبير الاختلاف القائم في النصوص أصلاً؛ بل إنّ تدبيره لاختلاف قراءات نصوص الصورة، وللاختلاف القائم، أصلاً، في بنية نصوص الصورة، والاختلاف المقوّم للصورة نفسها، هو صورة عن «التدبير الحوارى المنفتح» للشأن الدينى والإيماني في اتساعه للجميع، ورحمته بالجميع، وإقامته العذر للجميع، فما صدروا إلا عن حكم قابليّتهم، واستعدادهم، ووسعهم، وطاقاتهم، ودرجة جلاء مرّائهم وصفالتهما في إظهار صورة الحق، ورؤية آثاره وأسمائه فيهم.

إنّ احترام حظوظ الناس من ربّهم، وتقديرهم؛ بل تعظيمهم، هو احترام، وتقدير، وتعظيم للحق، الذي يتجلّى في كلّ صورهم، ومرّائهم، وآرائهم، وما له صورة تقيده، حتى يكون في هذه الصورة، وعند هذا المعتقد، ولا يكون في صورة معتقد غيره. يقول ابن عربي: «أعطانا الله، من أجل هذه النشأة، التي أنشأنا الله عليها في هذا الطريق، وجه الحقّ في كلّ شيء، فليس في العالم عندنا، في نظرنا، شيء موجود إلا ولنا فيه شهود عين حقّ نعظمه منه، فلا نرمي بشيء من العالم الوجودي»<sup>(1)</sup>.

أما إثارتنا لموضوع تدبير الاختلاف في الصورة، من مشرب ابن عربي، من جهة، ومن موقع همومنا الإنسانية الجديدة في العصر، وانشغالاتنا الوطنية في اتجاه بناء مجتمع الديمقراطية، والحدّاث، والتنمية، وفي اتجاه ربح وكسب رهانات الحرية والتحرير، من جهة أخرى، فهو استكمال للدائرة الهرمينوطيقية لفهم الصورة الإنسانية في مضاهاتها للصورة الإلهية، بتحليل الخبرات القرائية المطّردة لتراث الصورة، والتجارب اللانهاية لمحاولات فهمها فهماً محكوماً بصيرورة النصوص في التاريخ، وسيرورتها في اتجاه

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 223.

مستقبلها في الإنسان المُحدَث، مطلوبها الدائم، من حيث هو مشروع تحرير دائم، وتوسيع لصورته، وفتحها كاملة في الإنسان الحداثي المفتوح، والمنفتح، والواسع؛ إذ أحكام الوقت جارية على الفهم؛ لأنّ القابلية والاستعداد حسب الأوقات والأزمنة، فاندرجت الصيرورة الزمنية في تشكيل الفهم والمعنى. «والحكم للوقت؛ لأنه لا يُعطي إلا بحسب القابل، فالقبول وقته، حتى يجري الأمور على الحكمة»<sup>(1)</sup>. الحكم للوقت هو ما نحن فيه هنا والآن، والوقت يعطي النصوص التراثية حقائقها المتجددة فينا، من أفق قابلية العصر، واستعداده الحوارية الموسع بالسؤال، لاستيعاب أفضل لندائها في التركيب اللغوي لتجربتنا الموسعة عن العالم؛ بل إنّ أفق استعداد العصر يحمل، ضمناً، أسئلته الخاصة والجديدة إلى نصوص التراث طلباً لإجابة جديدة عنها في حدود فهم هذا الأفق. ويومئ ابن عربي إلى أنّ الاستعداد نفسه يتضمّن مشروع سؤال مفتوح، ومقدمة دخول في تجربة حوار جديد تجعل الفهم المتسع ممكناً ولانهائياً. يقول: «فلاستعداد أخفى سؤال»<sup>(2)</sup>.

### 3- الدراسات والأبحاث السابقة في الموضوع:

ملهمنا، في هذه الرؤية الهرمينوطيقية المزدوجة المداخل في بحث قضايا التراث وقراءته في وضعيّة اتصال وانفصال معاً، هو مشروع الهرمينوطيقا الفلسفية لدى غادامر، في إعادة بنائها ظاهرة الفهم في العلوم الروحية المعاصرة، على قاعدة الحوارية المؤسّسة في التبادل اللغوي، وفي قلب اللعبة اللغوية والكلامية، التي ينقلها التراث إلى العصر، ويتلقى بها العصر هذا التراث الموجود أمامه لا خلفه<sup>(3)</sup>. وكذا المشروع الكبير للدكتور

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 43.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 2، 1980م، ج 1، ص 60.

(3) H.G.Gadamer, Vérité et Méthode, op. cit., p. 317.

حسن حنفي: (من التراث إلى التجديد)<sup>(1)</sup>، في روحه واشتغاله، لا في تفاصيله ونتائجه، المشروع الذي أقامه على مدخلَي: تحرير النص القديم من قيوده التاريخية، وربطه بهموم عصرنا في تحرير الإنسان، عبر ما دعاه إعادة بناء العلوم الإسلامية القديمة على قاعدة الشرط التاريخي لوقتنا وعصرنا، وذلك بالبحث، في هذه العلوم، عن نقطة ارتكاز قوية لإحداث انعطافة إلى العصر، وعبور إلى التاريخ الجديد تتحوّل معه العلوم الإسلامية القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة تنقلب فيها الموضوعات القديمة، ومسائلها المرتبطة بأسئلة وقتها وزمانها، من مثل مسائل صفات الله، ومسائل الإمامة والخلافة، ومسائل الجبر والاختيار، ومسائل النقل والعقل، ومسائل الجنة والنار، ومسائل الزهد والفناء، إلى موضوعات جديدة متصلة بأسئلة زماننا، من مثل سؤال حقوق الإنسان، وسؤال الديمقراطية، وأسئلة التحرير، والتقدم، والتخلف، وأسئلة الإبداع، والاختلاف، وتعدّد القراءة، وأسئلة الواقع، والتاريخ، وتنمية الأرض والوطن، وأسئلة البقاء والوجود في العالم ومع الآخرين. وقد ظهرت هذه الانعطافات في القراءة من عناوين مصنفات مشروعه: (من العقيدة إلى الثورة)<sup>(2)</sup>، و(من النقل إلى الإبداع)<sup>(3)</sup>، و(من النص إلى الواقع)<sup>(4)</sup>، و(من

(1) حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت - لبنان، ط2، 1981م، وط المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط4، 1992م. والكتاب بمقام البيان النظري لهذا المشروع الكبير، الذي أنجز منه حنفي نصفه، في 18 مجلداً، من غير احتساب بيانه النظري المذكور، ومقدمة كتاب: علم الاستغراب، في مجلد.

(2) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة: محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين (5 أجزاء)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988م.

(3) حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع: محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة (9 أجزاء)، دار قباء، المكتب المصري للطبوعات، القاهرة، 2001م.

(4) حنفي، حسن، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (جزءان)، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2004م.



الفناء إلى البقاء»<sup>(1)</sup>. مثلما هو الأمر عليه في عبورنا بمباحث الذات والأسماء، وبمسألة الصورة الإلهية خاصة، من الصفة إلى النسبة، والإضافة، والتعلق، ومن العين إلى التعينات، ومن الحقيقة الذاتية النفسية الوجودية، إلى الحقيقة الاعتبارية البرزخية الظهورية، وهي، في المجموع، انتقال من الصورة الإلهية إلى الصورة الإنسانية؛ حيث اتخذنا فتوحات ابن عربي نقطة ارتكاز لاندماج أفق التراث في أفق العصر، ولاستئناف جديد للتراكم الهرمينوطيقي في قراءة نصوص الأسماء والصفات، اعتقاداً منا بأن هذا الصوفي الكبير أنجز انعطافة تاريخية دينية متقدمة، ونقله نوعية في الفهم، الذي يتسع لتحقيق مصالحة ناجحة بين الاتجاه التجسيمي التشبيهي، والاتجاه العقلي التأويلي، اللذين قسما علم أصول الدين تقسيماً حاداً أحدث شرخاً واضحاً في الصورة الإلهية نفسها، التي عبّرت إلى اللغة، وإلى الفهم، بوساطة متشابه الأخبار، والأحاديث، والآثار. وهذا الأمر جعل تصوّفه وعرفانه جسراً لعبور الكلام والفلسفة القديمين إلى أزمنة جديدة هي نهايتهما من نسبة ووجه، وتمكين لبداية جديدة لهما من نسبة أخرى ووجه آخر؛ إذ «كلّ تجلّ يُعطي خلقاً جديداً، ويذهب بخلق»<sup>(2)</sup>، لامتناع التكرار في التجلّي والوجود المتجددين.

هذا، وقد أفدنا من الأبحاث والدراسات، التي اتخذت من تراث ابن عربي موضوعها، سواء تعلّقت هذه الأبحاث بحياته أم بعقيدته أو بمفاهيمه، أو بإسهاماته في علوم الدين، والفقه، والحديث، والتفسير، والفن، والأدب، والشعر، والأخلاق، والسلوك، والسير، والنظر، أو بمقارباته لقضايا الوجود، والحياة، والطبيعة، والإنسان، والمرأة... وهذه الأبحاث، لكثرتها، لا تتسع هذه المقدمة لإيرادها، وحسبنا ذكر ما يتصل منها مباشرة

(1) حنفي، حسن، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف (جزءان)، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009م.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 126.

بأفق هذه الدراسة، وعلى رأسها تلك الأبحاث المتقدّمة، التي أعلنت عن تبنّيها الصريح مشروعَ مقارنةٍ هرمينوطيقية لتراث ابن عربي، وعن انتسابها إلى الأفق الإشكالي للهرمينوطيقا الحديثة، وهي أبحاث كلٍّ من هنري كوربان (H. Corbin)، وفي مقدّمتها دراسته: (الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي)<sup>(1)</sup>، (L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn Arabi)، ونصر حامد أبو زيد، ولاسيما دراسته: (فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي)<sup>(2)</sup>، ومنصف عبد الحق، ولاسيما بحثه: (الكتابة والتجربة الصوفية: نموذج محيي الدين بن عربي)<sup>(3)</sup>. وقد خصصنا هذه الأبحاث الثلاثة بالذكر؛ لأن كلَّ ما جاء بعدها من دراسات في هرمينوطيقا النص والوجود عند ابن عربي نحسبه عالية عليها، إن لم يكن استنساخاً وإعادة كتابة بالتبديد لبرنامجها القرائي.

كما أفدنا من نظريات العلوم الإنسانية المعاصرة، ولاسيما ما ارتبط منها بفلسفة الوجود، واللغة، والكلام، والنص والقراءة، والفهم والتأويل، فاعتمدناها في عمليات إعادة بناء فهم نصوص الأقدمين، وشغلنا مفاهيمها في البحث، بوصفها آليات للتحليل، والتفكيك، وإعادة البناء. وأغلب هذه المفاهيم مستقاة من الفينومينولوجيا في صيغها الفلسفية، والهرمينوطيقية، والسيميائية، والتفكيكية، كمفهومي الشعور والبنية القصديّة، ومفهومي الدائرة الهرمينوطيقة واندماج الآفاق، ومفهومي النص المتعدد والقراءة الجمع، ومفاهيم الإنتاجية والأثر والطروس، والصوت والكتابة، ومفاهيم التفكيك، والتفجير، والتبديد، والاختلاف، والتكرار، وغيرها. فقد أُفرِغت في البحث في قوالب ابن عربي واصطلاحاته، وخُرّجت على رسومه وحدوده، وتحولت

(1) H. Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn Arabi, Flammarion, Paris, 1958.

(2) أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، ودار الوحدة، بيروت - لبنان، 1983م.

(3) عبد الحق، منصف، الكتابة والتجربة الصوفية، (م.س).

من مفاهيم جاهزة ومبنية سلفاً إلى آلية للتشغيل المزدوج والمندمج؛ تشغيلها في تفكيك النصوص بتفكيكها في النصوص.

وقد عملنا على ألا تتضخم هذه المفاهيم وإطاراتها النظرية في الكتاب، حتى لا تحجب موضوعه، بتحويلها من النظرية إلى الممارسة؛ أي بجعلها ممارسة للنظر والعمل، وتشغيلها، بدل ترصيع البحث بها، والاكتفاء بالاستشهاد بها. فعدد من هذه المفاهيم لم يُسمَّ في البحث، كمفهوم الدازاين (Dasein) عند هايدغر، مثلاً، من حيث هو الإنسان مفكراً فيه في علاقته بالوجود، والعالم، والآخرين، مع حضوره القوي في تفكيك مقولات الوجود واللغة، ومفهوم التأجيل أو الإرجاء عند دريدا المتضمن في معاني ألفاظ الاختلاف والكتابة في اللغات الأوروبية. وهو، عندنا في العربية، النَّسيء، أو التأخير، وهو من معاني النَّسخ، وذلك تخففاً من أثقالها النظرية، وحمولاتها اللغوية والاصطلاحية في الثقافة الأوروبية، وفي سياقها الاصطلاحي العلمي أو الفلسفي، فتحوّلت، في تجربتنا القرائية، إلى أثر عن خَبَرٍ، لا نُقَلُّ عن خَبَرٍ، وإلى شهادة وتدليل، لا استشهاد واستدلال.

وعسى يكون ما قمنا به من تحويل هذه المفاهيم لحساب القراءة، عملاً موفقاً في الكشف، من جهة، عن بنية الصورة في نصوص الوحي عند المسلمين، وعن بُنى تلقيها في علم أصول الدين عندهم، وفي الكشف، من جهة أخرى، عن تراث هرمينوطيقي إسلامي أصيل في قراءة النصوص، أنتج أجهزة قرائية متنوعة ومختلفة تسمح باحتضان الاختلاف في المعنى، والانفتاح على تجربة البحث الإنساني المتواصل عن منطقة تعايش الأضداد في تنازعها أمر الحقيقة المبددة والمرشوشة في العالم.

لعلّ هذا هو درس ابن عربي في توجيهه الإرث الهرمينوطيقي في فهم الصورة إلى أفق إحساني إنساني جامع تصير فيه كلّ العقائد، في اختلافها وتنازعها، مجالي ومَرائياً لالتقاط صور الحقيقة في عبورها إلى الفهم الإنساني. وبمقابلة النسخ المستخرجة للحقيقة من هذا الفهم المطرد

واللانهائي، يمكننا أن نؤسس لتجربة حوارية في تدبير النزاع في الصورة الإلهية، على ميزان الحكامة العادلة المُظْهِرِ حُكْمَ البرزخ، وعلى صورة نزاع الأسماء الإلهية نفسها، في تعلقها بالعالم وتوجُّهها إليه، وإحداثها الأثر المطلوب فيه، من خَلْقٍ، أو رحمة، أو عطاء، أو منع، أو نفع، أو ضرر<sup>(1)</sup>، أو غيرها من الآثار الحادثة بين مؤثر ومؤثر فيه، ومن الأفعال المتحققة بفاعل ومفعول.




---

(1) ورد، في باب «معرفة منزل التهاور والمنازعة...» من الفتوحات المكية (م.س، ج3، ص98): «فإنَّ المعزَّ والمدلَّ خصم، والضرار والنافع خصم، والمحبي والمميت خصم، والمعطي والمانع خصم، وكلَّ اسم له مقابل من الأسماء في الحُكم، والميزان الموضوع بين هذه الأسماء الاسم الحَكَم، والميزان العدل في القضاء، فينظر الحَكَم استعداد المحل، فيحكم له بحسب استعداده، فيجعله في حزب أحد الاسمين المتقابلين المتنازعين».



## مدخل في النص والقراءة

«الفهم تفتيش، والتفتيش تبديد، والتبديد  
لا يكون إلا في الأسماء والأغبار، كما  
أنّ الحيرة لا تكون إلا فيمن لا يتكيف»<sup>(1)</sup>

### 1- التأطير العام لموضوعة الصورة في الكلام القديم:

يخوض هذا الكتاب في بابٍ من أشرف وأرفع علوم التصوّف كلّها، وهو علم الأسماء والصفات، والنسب والإضافات. فقد ذكر عبد الرحمن السلمي أنّ: «أرفع العلوم في التصوّف، علم الأسماء والصفات»<sup>(2)</sup>. ويُعدّ المتشابه أو المختلف من هذه الأسماء، كالصورة، والوجه، والعين، واليد، والقدم، والرجل، والساق، والجنب، والرؤية، والاستواء، والضحك، والغضب،

---

(1) ابن عربي، كتاب التراجم، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت) ص304.

(2) السلمي، عبد الرحمن، طبقات الصوفية، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1998م، ص382. ويعرف الشيخ أوحّد الدين عبد الواحد النوري التصوف بأنّه: «هو العلم بالله من حيث أسماؤه وصفاته ومظهرهما، وبحقائق العالم، وكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الأحدية...». مرآة الوجود ومراقبة الشهود، منشور مع كتاب: كنز الخفا في مقامات الصوفي المسمى كتاب النصوص، للشيخ حسام الدين البديسي، ضبط وتصحيح عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، بيروت - لبنان، 2013م، ص95.

والتبشيش، والهرولة، وغيرها، من أكثر المباحث التي شغلت علوم أصول الدين والعقيدة عند المسلمين، لورود الخبر بها، وحدوث السؤال عنها وطلب فهمها، إمّا بإثباتها وإقرارها على ظاهرها اللغوي والحسي، وإمّا بصرفها عن هذا الظاهر، وردّها إلى المعاني المجازية المعقولة والمحتملة من الصفة.

ولأنّ المتشابه من الأسماء والصفات موجودٌ في خطاب برزخيّ متردّد بين التحديد والتجريد، أو التشبيه والتنزيه، لا يخلص لأحد الطرفين، فقد تطلّب من المسلمين اتخاذ مواقف هرمينوطيقية من نصوص المتشابه، تنسجم مع عقيدة التوحيد الخالص والتنزيه المحض، تحت قاعدة ردّ المتشابه إلى المحكم، الذي تلخّصه الآية القرآنية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، غير أنّ تمام هذه الآية يعيد الدائرة الهرمينوطيقية إلى عين ما بدأت منه: ﴿وَهُوَ أَلْسَمُ الْبَصِيرِ﴾ [الشورى: 11]<sup>(1)</sup>، فأثبت هذا الجزء من الآية عين ما محاه جزؤها الأول من الصفات المشتركة مع الخلق، الأمر الذي تطلّب بدوره، بيان كيفية نسبة الصفة المشتركة إلى من لا تُعرف له صفة يشاركه فيها خلقه، فمع أنّه تسمّى بأسماء مشتركة متشابهة، فإنّ كیفيتها فيه على الاختلاف مع كیفيتها في الموصوفين بها من خلقه، فحدث الفصل في فهم المسلمين للصفة، بين المعنى المعقول والمعلوم في جميع الذوات، والكيفية المجهولة وغير المعلومة في الذات الإلهية.

بهذا التمييز، انتقل الخوض في الصفة المشتركة إلى الخوض في بيان كیفيتها وخصوصيتها في الذات، فظهر سؤال ثيولوجي بعمق هرمينوطيقي، تحوّل معه الكلام في الصفات إلى كلام في الذات: هل الصفة هي الذات أو هي غيرها؟ هل الاسم هو عين المسمى أو هو غيره؟ فكان الجواب عنه بإجابتين ظاهرتين، فصلت في فهم المسلمين المطمئنّ لعموميّة وإجمال الخطاب في معاني الأسماء والصفات، بين فهمين: الفهم الأول طابق بين الصفة والذات، وجعلهما عيناً واحدة، فظهرت فيه اتجاهات التشبيه،

(1) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ أَلْسَمُ الْبَصِيرِ﴾ [الشورى: 11].

والتمثيل، والتجسيم، بمختلف تلاوينها، وأسماء فرقها في تاريخ المسلمين، والفهم الثاني فرّق بين الصفة والذات، ونفى الصفات عن الحق الموصوف بها، تنزيهاً له عن مضمونها التشبيهي المستبشع عنده. وخرجت من هذا الفهم اتجاهات التنزيه، والتأويل، والتعطيل، بطوائفها وفرقها المعروفة، كذلك، بأسمائها في علم الكلام القديم. وبظهور هذين الجوابين بفرقهما، وجد المسلمون عقيدتهم في ربّهم أمام خيارين اثنين: خيار التشبيه بكلّ درجاته، التي تبدأ من التجهيل (إثبات ظاهر الصفة، والإيمان بالمفهوم العام من لفظها، وإثبات العجز عن تفصيل وبيان المفهوم)، وتنتهي إلى التمثيل (التصريح بالمعنى التجسيمي للصفة الإلهية)، وخيار التنزيه بكلّ درجاته، بدءاً من التأويل (ترجيح المعاني المجازية لألفاظ الصفات على معانيها الحقيقية)، وانتهاء بالتعطيل (نفي الصفة نفيّاً تاماً عن الذات الإلهية وتعطيلها). ومرّ النزاع الهرمينوطيقي في الفهم، إلى نزاع عقديّ في الملة والدين، ومن اختلاف القراءات، التي شرعها النص لإدراك المختلف في المتشابه، إلى صراع العقيدة الصحيحة، والفرقة الناجية، والعقيدة الباطلة، والفرقة الكافرة.

من هذا النزاع في المتشابه من الأسماء، وتوسّعه ليشتمل على كلّ الأسماء والصفات، بما فيها تسمية الذات نفسها ذاتاً، باعتبار هذا الاسم من المتشابه، أمكن لخيار آخر ثالث أن يبرز ويُنَى من داخل طرفي التشبيه والتنزيه، وهو الخيار البرزخي الوسطي، الذي أعاد بناء القسمة العقدية؛ تشبيه وتنزيه، بردها إلى صورة المسألة المتنازع فيها نفسها، وهي الأسماء المتشابهة، فنزاع الفهم هو على صورة الموضوع المتنازع فيه، وطرفاه اللذان يريدان أن تتمحض حقيقة المتشابه وتخلص لأحدهما، بإقصاء الطرف الآخر، هما معاً، الإمكانية الوحيدة لفهم المتشابه على تشابهه، فهما وجهان وطرفان لحقيقة واحدة، بهما ينسب الرب نفسه لنا في الخطاب، وبهما معاً تعرّف إلينا، ولذلك أتى بالوجهين والطرفين في نزوله في النص والفهم.



المتشابه، إذاً، هو طريقة لتسمية من ليس كمثله شيء، أو من له الأسماء والصور كلها، وليس له اسم أو صورة يُقَيَّدُ به، وذلك بتوجيه النظر إلى إدراك اختلاف الحق في المتشابه عندنا، فهو محلّ تجلّيه وظهوره. وعليه يكون المتشابه حلاً هرمينوطيقياً، في القراءة البرزخية له، وليس مشكلاً يطلب الحلّ كما في القراءتين التمثيلية والتأويلية.

لا بُدّ من الإشارة إلى الدور الكبير، الذي أدّته الكتابة في توسيع المتشابه في عقيدة التوحيد عند المسلمين؛ إذ المعلوم أنّ تفرق ألفاظ المتشابه في نصوص الوحي جعل السؤال عن معنى المتشابه، وطلب تأويله، لدى المسلمين الأوائل، بغير الحدة التي طُرِحَ بها في القرون التي بعدهم، فقد أشار أبو حامد الغزالي، إلى أنّ عملية جمع المتفرّق المبدّد من متشابه الأسماء والصفات، في كتبٍ مستقلة، ومصنّفات مبوّية، هي من الأسباب الكبرى لإيهام التشبيه، ومن قرائن إظهار الجسم من هذه الطائفة، ودفعه بالتأويل عند الطائفة الأخرى؛ بل إن التصرف في النصوص بتفريق مجتمعتها، وتجميع متفرقها، هو عين التأويل نفسه، الذي يمنع منه الغزالي العوام في الوظائف التي ربّها عليهم. قال: «ولقد بُعد عن التوفيق، مَنْ صنف كتاباً في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كلّ عضو باباً، فقال: باب في إثبات الرأس، وباب في اليد، إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات. فإنّ هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول الله عليه السلام، في أوقات متفرقة متباعدة، اعتماداً على قرائن مختلفة، تُفهم السامعين معاني صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان، صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة، قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر، وإيهام التشبيه»<sup>(1)</sup>.

إنّ جمع المتفرق من الصفات «المشعرة بالتشبيه»، كاليد، واليدين، والوجه، والعين، والإصبع، والرجل، والساق، والقدم، والجنب،

(1) الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1986م، ج 4، ص 81.

والضحك، والغضب، والنزول، والاستواء، والهرولة، وغيرها، هو أشبه، عند الغزالي، بإنشاء الصورة الكاملة لجسد الإنسان، أو هو إتمام للبدن؛ إذ عناصر هذه الصورة وُجدت مبدّدة في الأخبار والآثار، فقام مَنْ جمعها في كتاب جامع بإتلاف حقيقتها المبدّدة، عن طريق إظهارها في صورة مُركبة، منتزعة من سياقات تبديدها، فأعطى، كما ذكر الغزالي، صورة غريبة عن أصل النطق النبوي المبدد في سياقات تواصلية تبليغية متعددة، فالجمع والضم، الذي هو خاصية الكتابة من حيث هي عمل تأليف، وخياطة، وحياسة، جعل للمتفرق صورة أخرى مجموعة، فدلالة هذه الأسماء والصفات المتشابهة في نظام الجمع، والنظم الكتابي، ليست كدلالته في نظام التفريق والتبديد الشفهي في الزمن؛ إذ الكتاب «نظم حروف رقمية لانتظام كلمات لانتظام آيات لانتظام سور، كلّ ذلك عن يمين كاتبة، كما كان القول عن نفس رحمانى»<sup>(1)</sup>، كما أن «حال التلفظ ليس حال الكتابة، وصفة اليد ليست صفة النفس، فكونه كتاباً كصورة الظاهر والشهادة، وكونه كلاماً كصورة الباطن والغيب»<sup>(2)</sup>، فوقع الاختلاف لاختلاف صورة النشأة في النظم التفريقي الشفهي الكلامي النفسي، عن صورة النشأة في النظم التجميعي الكتابي التدويني الرقمي.

ويلاحظ أنّ ضمّ هذه الأسماء والصفات المتشابهة بعضها إلى بعض، وترتيبها في أبواب مصنفاتٍ وكتب، هو الذي دفع عدداً من عشاقها والمهتمين بها إلى طرح أسئلة موسعة لاستكمال بدنية الصورة بالكتابة، من قبيل مسائل الرأس، والفرج، واللحية، كما سنعرض لها في القسم الأول من هذا الكتاب.

## 2- هرمينوطيقا المتشابه عند ابن عربي:

يطلب المتشابه<sup>(3)</sup>، في القراءتين التمثيلية والتأويلية، إزالة اشتباهه

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص95.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص95.

(3) المتشابه هو في مقابلة المُحكّم، الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً ومعنى واحداً، والمتشابه كلّ ما فيه اشتباه، وشبهة، وخفاء، ولا يُقطع فيه بمعنى صريح، فقد يكون =

وتردّده، بالميل به في القراءتين إلى أحد طرفيه؛ إمّا الحس التشبيهي التحديدي، الذي يفيد ظاهر لفظه، وإما المعنى المجازي التجريدي، الذي يقتضيه التنزيه الخالص. وفي القراءة البرزخية، يُعدّ هذا الميل بالمتشابه إلى طرف دون طرف إزالة لحقيقة المتشابه عن تشابهه، وإعدامه من الوجود، بما هو عليه أمره وحقيقته من التشابه، وهي الحقيقة التي خلق عليها.

إنّ إعطاء الشبهة خلّقها؛ أي حقّها في الظهور على ما هي عليه، من غير طلب إزالة الاشتباه فيها الذي يشكّل حقيقتها، لا يكون بصرفها إلى أحد محتملاتها، ولا بردها إلى المُحكم والمؤتلف، وإنما بإقامتها على ما هي عليه من امتزاج، وتلوين، وبنية، ومعرفة ما تؤول إليه فينا؛ أي بجعلها تجربة معيشة في بينيتها وبرزخيتها، وقلقها وغموضها، وعدم تمحضها وخلوصها إلى أحد الوجهين، وإدراك اللاتحديد فيها، واللامعنى الذي يسكنها.

فبدل أن يعدّ ابن عربي قضية المتشابه، والمختلف، والمستشكل، مشكلاً ينبغي حلّه، بتوضيح معناه، وإزالة غموضه، ورفع مقاومته للدلالة، كما فعل أغلب المحدثّة، والنظار في تناول المتشابه من الآيات، والأحاديث، والصفات، فإنّه قام بفتح مسار جديد في هرمينوطيقا المتشابه، يبدأ بتعليق جميع الأحكام المسبقة على المتشابه، التي اتخذت مواقف سلبية منه، بما رامته من اعتبار ما يحمله من أضداد، وغموض، والتباس، مشكلاً يجب حلّه بالتخليص، والتفسير، والتوضيح، والتأويل؛ أي إخراج المتشابه عن تشابهه، الذي هو حقيقته في نفسه.

= في اللفظ الواحد، الذي يحتمل معنيين، أو أكثر، كما يكون في الآيات، والصفات، وظواهر النصوص، التي تحتمل أكثر من تفسير وتأويل، وفي الأمثال «لما بين المثل والممثل به من التشابه». ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1415هـ، ج 17، ص 429.

وبتعليق الحكم السلبي على المتشابه، يبدو المتشابه، والمختلف، والمُشكّل، حقيقة برزخية تطلب الظهور كما هي في التباسها، وعدم تمحّضها، وتخليصها، مثلها مثل سائر الحقائق ممّا سمّي مُحكّماً، ومؤتلفاً، ومنسجماً، وواضحاً، كما تطلب تغيير منظور القراءة من الردّ إلى المعنى الواضح والمُحكّم، إلى الإبقاء على الحقائق في مراتب ظهورها كما هي، والذهاب إليها في ذاتها كما هي، وهذا إحكامها، فإن «المحكّم في المتشابه، هو التشابه»<sup>(1)</sup>، فمن فصل بين وجهي المتشابه، وخلصه إلى أحد طرفيه ومحتملاته، فقد أزال عنه صفة التشابه التي بها قيامه، وهو المعنى الذي أعطاه ابن عربي للزيف في الآية: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: 7]، إذ يرى أنّ من تأوّل المتشابهات، فقد أخرجها عن الاشتراك وزاغ بها، وهي، في حقيقتها، مشتركة؛ «فالكيس من يقف عندها، ولا يحكم فيها بشيء، فإنّ لها شبيهاً بالطرفين، ومن هذه الحضرة نزلت الآيات المتشابهات، التي نهينا عن الخوض فيها، ونسبنا إلى الزيف في اتباعها، فإنّ الزيف ميل إلى أحد الشبهين، وإذا أولت إلى أحد الشبهين، فقد صيرتها مُحكّمة، وهي متشابهات، فعدلت بها عن حقيقتها، وكلّ من عدل بشيء عن حقيقته، فما أعطاه حقّه، كما أعطاه الله خلقه، والإنسان مأمور بأن يوفي كلّ ذي حقّ حقه»<sup>(2)</sup>. ومن المتشابه «الشبهات، وهو كلّ أمر معلوم يظهر فيه وجه للحق، ووجه لغير الحقّ، فيكون في الأرزاق ما هو حلال بيّن وحرام بيّن، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس»<sup>(3)</sup>. ولما كانت نصوص العقيدة والشريعة تتضمّن المحكّم والمتشابه، مثلما تتضمّنهما اللغة والكون، فإنّ من واجب العارف أن لا يرفع التشابه من العالم، بإخراج المتشابه عن تشابهه، وأن

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 417.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 250.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 370.

يسلك به طريقاً آخر في فهم ضرورته الوجودية، وحقيقته المعلنة على أنها مقاومة للاختزال في وجه واحد، والتخليص إلى أحد الطرفين، فهو يستمدّ من حضرة البرزخ، ما به قيام حقيقته البرزخية والبينية، «وإنّما حقيقته أن يكون له وجهان، وجه إلى كلّ طرف؛ وجه إلى الحلّ، ووجه إلى الحرمة، ويتعذّر الفصل بين الوجهين، وتخليصه إلى أحد الطرفين، فإذا اتبعته اتباع من لا يزيله عن حقيقته، فما ثمّ زيغ»<sup>(1)</sup>. فالمتشابه معلوم ثالث مُحكّم في ذاته على التشابه، وإن لم يكن محكماً باعتبارنا، أو لدينا، لأنّه تشابه في حقنا، ونظيره في الشرعيّات المباح والمكروه، وهما بين الحلال البيّن والحرام البيّن. وفي العقلّيات مثاله الممكن بين الوجود الخالص والعدم المحض. وفي الطبيعيات نظيره الخنثى بين الذكر الكامل والأنثى الكاملة، والفاتر بين الحار والبارد. وفي الأخلاقيات شبيهه الشجاعة بين التهور والجبّ؛ بل ما ثمة، في كلّ المفاهيم والأشياء، إلا أمر بين أمرين، على الحقيقة، لاقتضاء الوجود والتوسع والإنتاجية ذلك، ويذهب ابن عربي أبعد من ذلك في الاعتراف للمتشابه بدوره في المعرفة، واعتبار ما تضمّنه من التباسات طريقاً إلى العلم لا عائقاً، ف«أحسن القول ما تشابه من الكلام، فاشترك فيه الحادث والقديم (...) ولولا التشابه ما علمنا من كلام الله شيئاً، ولا وقفنا منه على معنى»<sup>(2)</sup>.

إن الرسوخ في العلم يعطي الإيمان بهذا وهذا، ولذلك قال الراسخون في العلم: ﴿أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7]، يعني متشابهه ومحكمه، ولا يطلب التخليص والاختزال كما في مقالة الزيغ والميل، ولا يطلب رفع الإشكال والخلاف من العالم، «فإن علمنا لا يرفع الخلاف في العالم»<sup>(3)</sup>؛

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 417.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 417.

(3) ابن عربي، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة نصر، دمشق، 1989م، ج 4، ص 41.

لأن الحقائق فيه على الاشتباه، والتلوين، والتغيير، والتطور في شؤون؛ إذ «الحقيقة في الوجود التلوين، والتمكّن في التلوين هو صاحب التمكين ما هو المقابل للتلوين؛ لأنّ الحقيقة تعطي أن يكون الأمر هكذا؛ لأنّ الله كلّ يوم هو في شأن، فهو في التلوين»<sup>(1)</sup>، وكلّ رأي أو موقف تأويلي، يميل بالمتشابه إلى أحد أوجهه، له نصيب من الحقيقة، وإن لم يُصبها في كلّ أوجهها، «فغاية علم العالم الذي أعلمه الله بما يؤول إليه، علمه بالوجه الواحد لا بالوجهين، فهو، على الحقيقة، ما زال عن كونه متشابهاً؛ لأنّ الوجه الآخر يطلبه، بما دلّ عليه ويتضمنه (...)»، فالمحكم محكم لا يزول، والمتشابه متشابه لا يزول، وإنما قلنا ذلك لثلا يتخيّل أنّ علم العالم بما يؤول إليه ذلك اللفظ في حقّ كلّ من له فيه حكم، أنّه يُخرجه عن كونه متشابهاً، ليس الأمر كذلك؛ بل هو متشابه على أصله، مع العلم بما يؤول إليه في حقّ كلّ من له نصيب فيه»<sup>(2)</sup>.

لقد أثبت المتشابه، في تاريخ قراءته، مقاومته الشديدة للمعنى الترجيعي، أو الترجيعي، الذي فرضته عليه القراءتان المرجعية والتأويلية، وتمثّلت مقاومته هاته، في فشل أغلب الترجيعات، والترجيحات، والتغليبات، والاختيارات، في الإقناع، والاستدلال، والحجاج؛ إذ جعلت منطقة الاشتباه، والشبهة، والتشابه، جميع الأدلة فيها متكافئة، فالدليل القادح مقدوح فيه بدليل آخر مقدوح فيه، وما تكاد استدلالات توهم بحلّ المستشكل والمشتبه، حتى تظهر بينات وأدلة غيرها تعيدنا إلى المشكل من جديد، عوداً أبدياً، بإبقاء الشبهة على اشتباهها، وفي مرتبتها، وعلى الحيرة في أمرها المحير، الشبيه بنهر جارٍ بالأمثال، والأشباه، والنظائر من الماء، مع أنّ الماء ليس الماء، ولا يمكنك أن تستحمّ فيه مرتين فـ «كلما قلت هذا، جاء غيره؛ لأنّ النهر جارٍ على الدوام بالأمثال»<sup>(3)</sup>، وما كان محلّ امتزاج،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 532.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 542.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 449.

وحركة، وسريان دائم، وتحول وتلون، لا تمسك به عين واحدة، وإنما تختلف عليه عينا النفي والإثبات، ورؤيتا الجلاء والخفاء، «فكل عين لها طريق، فاعلم من رأيت وما رأيت، ولهذا صح: وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى. فالعين التي أدركت بها أنّ الرمي لله، غير العين التي أدركت بها أنّ الرمي لمحمد ﷺ، فتعلم أنّ لك عينين، إن كنت صاحب علم، فتعلم قطعاً أنّ الرامي هو الله في صورة محمدية جسدية، وليس التمثيل والتخيل غير هذا، فالله قد نبهك، وأنت لا تنتبه»<sup>(1)</sup>.

إنّ حقيقة المتشابه في الوجود والنصوص لا تصير ممكنة الإدراك كما هي، إلا في القراءة البرزخية، التي ترى بالعينين، وتسمع بالأذنين، وتقطع اللسان الواحد بشفتين<sup>(2)</sup>، وتعطي دليل الاحتمال معناه في إسقاط الاحتجاج به على ما يحتمله، وقبول الاختلاف الذي يؤسسه، ويؤسس حقيقة المرئي في الصورة، من حيث هو شبيه ومختلف، هو هو، وليس هو، فكأنه هو، كما في تعريف الإحسان من حديث جبريل: «أن تعبد الله كأنك تراه»<sup>(3)</sup>؛ «أي أنك تراه، وما تراه حال رؤيتك له، لأنّ عين ماترى، عين لا ترى، لأنك لا ترى شيئاً إلا به، وفيه، وله، وإذا استحال أن ترى شيئاً سواه غير قائم به، فالكلّ تعيّناته، فلا شيء يوصف بما سواه بأنه عينه، أو أنه غيره، فإذا ذقت هذا تحققت أنك لست ناظراً إليه لتعالى الذات الأقدس، تعزّز وتقدّس أن يرى في إطلاقه لغير ذاته»<sup>(4)</sup>.

يشرح النابلسي، من مدرسة ابن عربي، هذا الوضع الاعتباري البرزخي

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 470-471.

(2) ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ۖ وَلسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۖ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ ١٠ ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ [البَلَد: 8-11].

(3) رواه مسلم في صحيحه برقم: 9.

(4) القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، ضبط د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م، ص 54.

للظهور في صورة، على الالتباس، بقوله: «فإنَّ الحقَّ -تعالى- إذا تجلَّى بصورة استتارت الصورة، وإذا استتر بصورة ظهرت الصورة، فإذا تجلَّى بصورة للعارف رآه العارف، ولم يرَ الصورة، مع أنَّه لم يرَ إلا الصورة، وإذا استتر بصورة عن الغافل فإنَّه يرى الصورة، ولا يراه سبحانه، مع أنَّه رائيه، وهذا من العجائب، يُظهر الخلق فيرى، ولا يُرى، ويبطن الحق فيرى، ولا يُرى، وكلّ ذلك في حين واحد، قال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَوْ يُؤْمِنُوا بِهِ﴾ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿[الأنعام: 110]»<sup>(1)</sup>، ثم أنشد:

«في القلب أنت وما في القلب أنت كما

أنت في بصري ما أنت في بصري»<sup>(2)</sup>

تقتضي قراءة المتشابه، على ما هو عليه من البرزخية، العبور به من الظاهر إلى الباطن، لا العبور منه إلى الباطن؛ إذ يستصحب المتشابه، في القراءة البرزخية، تردده بين أمرين؛ الظاهر والباطن، والشهادة والغيب، والحس والمعنى، فلكي نفهمه علينا أن نسرحه من قبضة الترجيح والتصريح، إلى بسطة التلويح والتلميح؛ إذ هو منبّه للإنسان إلى وجود آخر مغاير، هو الوجود المشوَّش في كلّ أمر برزخيّ، هو أمر بين أمرين، ومنزلة بين منزلتين، لا يتمخض لأيّ منهما، فبالمتشابه تظهر الحقائق البرزخية، التي ليس في قوة الحس، ولا في قوّة العقل إدراكها، فتظهر بينهما مشبهة.

فهم المتشابه، إذاً، هو رؤية ازدواجيّة والتباسه، واستصحاب وجهيه في عملية الفهم بالعبور بينهما، وفتح الحوار بين الوجهين، وعملية الفهم هذه تجعل من القارئ نفسه معبراً لظهور المعنى المتوتر والمتردّد في قراءته وفهمه، فيكون الفهم على صورة المفهوم؛ أي كاشفاً للالتباس مفجراً له، لا

(1) النابلسي، عبد الغني، الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق بكري علاء الدين،

المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق-سورية، 1995م، ص 41.

(2) المرجع نفسه، ص 41.



طامساً ومزيلاً له، محققاً له لا ماحقاً. ففهم المتشابه في الألفاظ والمعاني طريق إلى فهم «التشويش في العالم»<sup>(1)</sup>؛ إذ العالم دار امتزاج؛ بل إنّ الحاجة إلى المتشابه ماسّة وضروريّة في فهم الخطاب الإلهي، ف«لولا التشابه ما عقلنا من كلام الله شيئاً، ولا وقفنا منه على معنى»<sup>(2)</sup>. وهكذا، قابل ابن عربي بين جمالية المتشابه وقدرته القوية على التعبير عن الحقائق، وبين استبشاع طلاب تأويله لوجه تشابهه، قال: «أحسن القول ما تشابه من الكلام فاشترك فيه الحادث والقديم، فالله الرؤوف الرحيم، والنبي ﷺ بالمؤمنين رؤوف رحيم»<sup>(3)</sup>.

يسلّمنا الحديث عن عبور المتشابه إلى الفهم إلى بحثٍ كيفية تعلّق الفهم بالنصوص عامة، وبحث نمط ظهور النصوص في الشعور القرائي. ومن هذا الانفتاحُ المزدوج للنص المتشابه على وجهي احتماله، من جهة؛ أي على الاختلاف المقوم له، فهو نصّ مختلف ومتعدّد الوجوه والاحتمالات، نصّ جمع (un texte pluriel) بعبارة رولان بارت<sup>(4)</sup>. وعلى القراءة الجمع المتعددة للنص بتعدّد تعلّقاتها به، من جهة أخرى، يمكننا العبور بالتعبير المتشابه في الظاهر، إلى الاعتبار المقصود للمعبر في الباطن، ولفظ المعبر يشمل من عبّر بالنص، ومن عبّره؛ أي فسرّه؛ إذ النصّ -كما سنحقق ذلك عند ابن عربي- يحدث بين طرفين؛ من صدر عنه أول الأمر، ومن صدر عنه آخره، وانتهى إليه، فهو في محلّ تضاييف بيني قصدي، حادث له من العبور، المقوم له، ممّن حدث منه، إلى من حدث عنده. فجوامع الكلّم في المتشابه تُناسبها جوامع الفهم، وهي لـ «السامع الكامل»<sup>(5)</sup>، الذي يأخذ الخطاب من حيث

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص360.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص417.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص417.

(4) R. Barthes, S/Z, éd du seuil, Points, Paris, 1970, p. 12-22.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص205.

رتبته في الوجود، فيلحقه برتبته، ولا يميل به إلى وجه دون وجه، وإلا زاغ الفهم إلى أحد طرفي الاحتمال، ومال عن جمعية الأول والمآل، فتأتي القراءة تبديلاً وزيقاً عن وضع المتشابه، وحقيقته في التشابه والاختلاف.

وعلى هذه القراءة البرزخية، لا يحتاج المتشابه إلى تفسير أو إيضاح؛ بل إلى فهمه بالإنصات إلى توقيعات حديثه عن الأمر المختلف المفتوح، الذي ليس في قوة العبارة المُحكّمة أن تضبطه وتقيده. ففهم المتشابه يقتضي تجربة مغايرة في الفهم هي تجربة رؤيته في العبور والاعتبار.

### 3- تجربة القراءة والفهم:

#### 3-1- الاعتبار والعبور:

العبور بالنص اللغوي إلى نصّ العالم، ونصّ الإنسان<sup>(1)</sup>، من مقتضيات «الفتح»، و«الاعتبار»، و«التعبير»<sup>(2)</sup> عند الصوفية في ما تداولوه من نصوص، وانتقلوا بها من رؤيتها في عالمها الخاص المغلق، إلى رؤيتها في عالمهم وفي تجربتهم الدوقية المعيشة المفتوحة، فالاعتبار والفتح، عندهم، من معايير التفاعل مع النصوص، أو الحوار بين النصوص؛ بين نصّ الآية والحديث، ونص الحياة المفتوح والمكشوف، بين النصّ الأثري التاريخي،

(1) يستوي في هذا العبور الهرمينوطيقي، أخذنا النصوص على أنّها العالم، أو أخذنا العالم على أنّه نص:

La lecture des textes comme monde, ou du monde comme texte. U. Eco, Les limites de l'interprétation,, éd Grasset & Fasquelle, 1992, p. 14.

(2) «الاعتبار: العبور من شيء إلى غيره، ومن ظاهر إلى سر». الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1986م، ص31. غير أنّ ابن عربي انتبه إلى المفارقة التي تبدو من حرف الجر (من)، فصحح العبور على أنّه الانتقال إلى كذا مع كذا، لا من كذا إلى كذا بغير كذا؛ أي من غير ترك الذي كنت فيه؛ بل تعبر به، كالعبور بالظاهر إلى الباطن من غير مفارقتها، لا العبور من الظاهر إلى الباطن، والعبرة من عبرت الوادي؛ إذا جزته. الفتوحات المكية، (م.س)، ج1، ص189. وج3، ص225، وص257.

والنص الشعوري الحي، بين السند الرسومي، والسند الروحي. وكان أبو مدين شيخ ابن عربي «يقول في الفتوح: أطعمونا لحمًا طرياً، كما قال الله تعالى، لا تطعمونا القديد»<sup>(1)</sup>. ولم يقصد صرف النظر عن رواية النصوص وتعطيلها؛ بل رؤيتها في تجربة شعورية حيّة تنزل بها من جديد بكامل طراوتها على الفهم، كما لم تنزل من قبل، فهي أثر في المؤثر فيه، وهذا الأثر هو المطلوب أبي مدين، وكل صوفي، وليس الأثر الذي هو القديد المحفوظ المأثور المنقول فحسب. فتلقى النص في الفهم هو، في الحقيقة، المطلوب الذي يشير إليه أبو مدين في قوله: «أطعمونا لحمًا طرياً»؛ أي نصّ القارئ، لا النص المعزول المستغني بنفسه، و، بعبارة الصوفية، النص الحاصل عن التكوين الذي هو سماعٌ وفهمٌ (كنْ) (فَيَكُون)؛ إذ كلّ متكوّن إنما تكوّن بالفهم، «ألا ترى الكائنات ما ظهرت ولا تكونت إلا بالفهم لا بعدم الفهم؛ لأنها فهمت معنى كُنْ، فتكوّنت، ولهذا قال: فيكون، يعني ذلك الشيء؛ لأنّه فهم، عند السماع، ما أراد بقوله: كن، فبادر بفهمه»<sup>(2)</sup>؛ أي فهم التكوين المراد منه؛ إذ هو على الاستعداد لقبول التكوين، وإلا كانت مخاطبة من لا يبادر بالسماع والفهم، ومن ليس في استعداد التكوين، والسماع، والفهم، عبثاً. أمّا شكلُ تكوّنه فقد يأتي على مراد من قال «كن»، وقد يأتي على مراد الفعل «كن»، وقد يكون على مراد المتكوّن، وهو نمط قبوله للأمر التكويني في محله وموطنه؛ أي أثر الأمر التكويني فيه، وطريقته في إظهاره، وشكل سماعه، وفهمه، واستجابته لنداء «التكوين» من أفقه، حيث نكون أمام بنية قصدية للفهم في بناء الأمر التكويني؛ أي في التعاون على إظهار حقيقة هذا الأمر بين القاصد (المُكوّن)، وفعل القصد (التكوين)، والمقصود بالفعل (المُتكوّن)، فتظهر في هذه الهرمينوطيقا ثلاثة مقاصد في الحقيقة، بحسب تعلقها بالمتكلم، والكلام، والمُكَلِّم، ويجملها أمبرتو إيكو، في ثلاثيته:

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص505.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص71.

(L'intentio auctoris/ L'intentio operis/ L'intentio lectoris)<sup>(1)</sup>، والقول بالمبادرة بالفهم والسماع عند ابن عربي، أو باصطلاح إيكو: (L'initiative de l'interpréte)<sup>(2)</sup>، إثبات لحظوظ القارئ وحقوقه من النص، مثلما نثبت حقوق المؤلف؛ بل حقوق النص نفسه على قرائه.

فعلى سبيل المثال، حينما أورد ابن عربي قصة النبيّين يعقوب وابنه يوسف القرآنية، ذكر أنّ الغاية القصوى من قراءته لها ليست في تفسيرها، في حدّ ذاتها، وفي عالمها المرجعي المعروف، والاستدلال بها، حيث هي في أوّل التاريخ وابتداء الأمر، بل في رؤية تكويناتها، وصيروتاتها، ومنتهاها، ومآلها، ومصيرها (تأويلها هو تصييرها)<sup>(3)</sup> في العالم الإنساني؛ أي رؤية

(1) U.Eco, Les limites de l'interprétation, éd Grasset & Fasquelle, 1992, p. 31.

وتقريبها: مقصد الكاتب، ومقصد النص، ومقصد القارئ.

(2) ibid, p. 17.

(3) يفيد التأويل في المأثور من اللغة والكتاب والسنة، ثلاث إفادات: الرّد إلى الأوّل (معرفة المعنى الأوّل والأصل والمصدر)، والذهاب إلى الآخر والغاية (معرفة المعنى المتحقق، والمآل، والمنتهى، والعاقبة)، وترجيح المرجوح من احتمالي المعنيين. الإفادة الأولى محكومة بالنظام الإرجاعي البياني، والإفادة الثانية محكومة بالنظام الإشاري العرفاني، والإفادة الثالثة محكومة بالنظام البرهاني الاستدلالي. يقول ابن تيمية: «لفظ التأويل في القرآن يُراد به ما يؤول إليه الأمر، وإن كان موافقاً لمَدلول اللفظ، ومفهومه في الظاهر، ويُراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقاً له، وهو اصطلاح المفسّرين المتقدّمين، كمجاهد وغيره، ويُراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوح، لدليل يقتزن بذلك». درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، 1979م، ج 1، ص 14. وينظر، كذلك، ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، اختصره محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1985م، ص 11. وفيه: «التأويل هو تفعيل من آل يؤول إلى كذا، إذا صار إليه، فالتأويل التصيير، وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه». ولو أردنا الاختصار بالإفادة من أقوال القدماء، ولغتهم الواصفة لفعل التأويل، لقلنا هو: «ترجيح»، أو «تصيير»، أو «ترجيح»، وقد نصّصنا اللفظين الأخيرين، أمّا لفظ «الترجيح» فقد نصّ عليه صاحب التعريفات، قال: «التأويل، في الأصل، الترجيح». الجرجاني، التعريفات، دار السرور، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص 22.

امتدادات النصوص القرآنية في النصوص الإنسانية، والعبور بها إلى الاختلاف المنسيّ فيها على التأجيل والإرجاء، وهذا من معاني التأويل عنده؛ أي معرفة المنتهى والغاية (Télos)، و«المآل»<sup>(1)</sup>، وليس فحسب معرفة المبتدأ و«الأول» (Arché)<sup>(2)</sup>، فالتأويل تفعيل فهو تصيير، والمآل اعتباري عبوري، وليس واقعاً بعد: «مآل الشيء لا يصحّ أن يكون واقعاً فُيْرى، إلا إن مُثْل للرائي، فهو كأنّه يراه، فإنّ المآل يُقابل الحال، فالحال موجود، والمآل ليس بموجود، ولهذا سُمّي مآلاً»<sup>(3)</sup>. يقول: «والقصة معروفة، فلا معنى لذكرها في عالمها، ولكن الفائدة في ذكرها في عالمنا، أعني العالم الإنساني في نفسه»<sup>(4)</sup>. وذكر أنّ كلّ كلامه في أسفار الأنبياء «إنما أتكلّم فيه في ذاتي، لا أقصد التفسير؛ تفسير القصة الواقعة في حقهم، وإنّما هذه الأسفار قناطر وجسور موضوعة نعبر عليها إلى ذاتنا، وأحوالنا المختصة بنا، فإنّ فيها منفعتنا؛ إذ كان الله نصبها معبراً لنا: ﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى﴾ [هُود: 120]. فما أبلغَ قوله تعالى: ﴿وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ﴾ [هُود: 120]، وقوله: ﴿وَذِكْرَى﴾ [هُود: 120]، لما فيك وما عندك بما نسيته، فيكون هذا الذي قصصته عليك يذكرك بما فيك، وما نبّهتك عليه، فتعلم أنّك على كلّ شيء، وفي كلّ شيء، ومن كلّ شيء»<sup>(5)</sup>؛

(1) «هذا تأويل، أي مآل». ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص373.

(2) إلى هذين المعنيين أشار بول ريكور في مقاربه للتأويل من التمثيل الحادث فيه بين علم البدايات وعلم النهايات، (Archéologie) و(Téléologie). ينظر كتابه:

P. Ricoeur, De l'interprétation, Essai sur freud, éd du seuil, Paris, 1965, p. 481.

وينظر، كذلك: (J.Derrida) في قوله: إنّ ما يميّز ميتافيزيقا المعنى والوجود هو بحثها الدائم عن الأصل والنهاية: Recherche de l'arché, de l'eschaton et de télos

La dissémination, Seuil, Paris, 1972, p. 236.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص542.

(4) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، (سفر المكر والابتلاء)، رسائل ابن عربي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1996م، ص65.

(5) المصدر نفسه، ص62-63.

فميز بين التفسير، وهو معرفة الألفاظ والمعاني في أنفسها وعالمها، والاعتبار، وهو الإشارة والدلالة، ومعرفة العبارات في عالمنا؛ أي آثارها فينا، وعبورها إلينا، وذلك لا يتحصل بالعبور من الظاهر إلى الباطن، لإفادة هذا العبور معنى المفارقة، والتجاوز، والترك؛ بل بالعبور بالظاهر إلى الباطن، لإفادة هذه العبارة معنى الاحتفاظ بالظاهر، واصطحابه، أو استصحابه في العبور، والعبور به لا منه، فالعارفون الممارسون للاعتبار هم الذين «عبروا بالظاهر معهم لا من الظاهر إلى الباطن، وبالحرف عينه، إلى المعنى، ما عَبَرُوا عنه، فرأوا الأمور بالعينين، وشهدوا بنور إيمانهم النجدين، فلم يتمكن لهم إنكار ما شهدوه، ولا جحدوا ما تيقنوه»<sup>(1)</sup>.

من العارفين أهل الأنس، وجمالية التلقي، من لا تقع أعينهم في قراءاتهم النصوص إلا على ما يقتضيه حالهم الجمالي معها، فيصرفون دالاتها إلى الإحسان في سماعهم، وهو استماع القول، واتباع أحسنه، فلا يفهمون القول إلا بأحسن وجوهه فيهم، رداً للنص إلى الرحمة التي افتتح بها، ولو تضمن صور الغضب والمقت. يقول ابن عربي: «أهل الأنس، والجمال، والرحمة، إذا نظروا في القرآن، وفي الأشياء كلها، لم تقع أعينهم إلا على حسن وجمال، لا غير ذلك، كان ذلك ما كان، وإذا قرؤوا القرآن، لم يفهم لهم من صور الممقوتين، إلا ما تتضمنه من مصارف الحسن، فعلى ذلك تقع أعينهم (...) فيأخذون من كل صفة ما يليق بهم في طريقهم، فيصرفون ذلك إليهم بالوجه الأحسن، فيتغنمون بما هو عذاب عند غيرهم، والصورة واحدة، والمتصور مختلف، لاختلاف الناظرين»<sup>(2)</sup>. وهذا عند ابن عربي حال من أحوال الرسول في صرف النظر إلى أحسن الوجوه من أمور الحياة، ولو نفر منها الناس واستقبحوها. وفي ذلك رُوي عن النبي أنه كان في جماعة من أصحابه، فمروا بميتة، فقالوا: ما أنتن ريحها! فقال الرسول: ما أحسن بياض

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص257.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص136.

أسنانها! «فما وقعت عينه ﷺ إلا على أحسن ما كان في الميتة، فهكذا أولياء الله لا ينظرون من كلّ منظور إلا أحسن ما فيه، وهم العُمي عن مساوئ الخلق، لا عن المساوئ؛ لأنهم مأمورون باجتنابها»<sup>(1)</sup>، فاندرج الحال الجمالي للقارئ في النص، لإنشاء المعاني الجمالية في الظواهر الجلالية؛ إذ للتلقي حُكم؛ لأنه مطلوب النص، ولأن الإنتاجية تطلب الاختلاف، وقد تكون القراءة جلالية للمعاني الجمالية، فيحصل وقع مختلف، وأثر في القارئ، تبعاً لحاله مع النص، كما سنعرضه في الأمثلة القادمة.

من هذا الاعتبار، نفهم لِمَ جعل ابن عربي، في هرمينوطيقاه، نص الإنسان حقيقة نص القرآن: «الإنسان الكلّي على الحقيقة هو القرآن العزيز (...). فالقرآن المنزل حقّ، كما سماه الله حقاً، ولكلّ حق حقيقة، وحقيقة القرآن الإنسان. كما سُئلت عائشة -رضي الله عنها- عن خُلق النبي ﷺ فقالت: كان خُلقه القرآن»<sup>(2)</sup>. وفي حديث عائشة أيضاً: «كان رسول الله ﷺ يُكثر أن يقول في ركوعه وسجوده، سبحانك اللهم ربّنا وبحمدك، اللهم اغفر لي. يتأول القرآن»<sup>(3)</sup>؛ أي يحققه فيه، ويتحقق به، ويجعل من صلاته وحركاته مجلى للنص، ومظهراً حياً له. ولعله أدرك من البشارة الجميلة في آية التسبيح والاستغفار من سورة النصر: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۝ ۱ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۝ ۲ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ۝ ۳﴾ [النصر: 1-3]، إشارة جلالية تخصّ أجله، وهي أنه نعت إليه نفسه، وأنه

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 226.

(2) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، (م.س)، ص 33. حديث عائشة رواه الطبراني في المعجم الأوسط: 1/30.

(3) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، واستدل به ابن تيمية في تحديده معاني التأويل في الكتاب والسنة: ومنها أن «نفس الفعل المأمور به، هو تأويل الأمر به، ونفس الوجود المخبر به، هو تأويل الخبر والكلام». الرسالة التدمرية، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1408هـ، ص 60.

مقبوض عما قريب، وأن عليه التهيؤ للآخرة<sup>(1)</sup>، فتأوّل الآية كتعبير الرؤيا، حيث عبّر الرسول بالآية من وضعها المرجعي في سياق تاريخي (فتح مكة والانتصار على الشرك)، إلى ما تستشرفه من مستقبل قريب في حياة الرسول في الدنيا، ف رؤية الرسول الآية في نفسه على أنها علامة قرب أجله، هي من تأوله الذي ذهب بالآية إلى مآلها في نفسه وفي المستقبل، ومن إظهاره أثرها فيه، بفتح النص على الحقيقة الاختلافية التي يؤول إليها، وهو المستوى الثاني للفتح والفتوح في الآية؛ إذ انتقل الفهم النبوي للآية من سماع دلالة العبارة في الفعل الكلامي المباشر، وفي قوته الإنجازية الحرفية (الإخبار بنصر الله، والأمر بالتسبيح والاستغفار)، إلى سماع دلالة الخطاب والإشارة في الفعل الكلامي غير المباشر، المتحقق بوساطة القوة الإنجازية المستلزمة (الإخبار بدنو الأجل، وانتهاء المهمة، ونعي النفس، وطلب الاستعداد للرحيل)<sup>(2)</sup>. وقد وردت في القرآن آيات تشير إلى هذا المعنى الاستباقي والإرجائي للتأويل، الذي هو تحقّق النص، وعاقبته، ومصيره، وامتداده في المستقبل والمستقبل (النص في القارئ أو متحققاً في المعيش القصدي)، من مثل ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: 53]. وقول يوسف: ﴿يَكْتُبُ هَذَا تَأْوِيلَ رُؤْيَاكَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: 100]. فحقيقة النص في جسده الحي، وتجسده حياة في الشعور الإنساني، ولعل بعض هذا المعنى الشعوري الحضور الذي يستشرفه النص، هو ما بلغ إلى علم معاصرنا، ومنهم رولان بارت، في ما ذكره عن «النص بوصفه جسداً حقاً حياً» عند العرب (Le corps certain)<sup>(3)</sup>، وصاغته نظريات النص التداولية

(1) أغلب كتب تفسير القرآن، في تطرقها لسورة النصر، تذكر هذه الأبعاد الدلالية في تأوّل الرسول للتسبيح والاستغفار في الآية، ومنها تفسير الطبري، وتفسير ابن كثير، وتفسير القرطبي، وتفسير الجلالين، وغيرها.

(2) يُنظر، في تحليل أفعال الكلام، نظريات الاستلزام الحوارية، وأفعال الكلام، في مباحث اللسانيات التداولية المعاصرة، عند سورل، وأوستن، وغرايس، وغيرهم.

(3) R. Barthes, Le plaisir du texte, Seuil, Points, Paris, 1973, p. 29.



والمقاصدية، ونظريات أفعال الكلام، من رؤيتها فعل النص في قارئه، وأثر الكلام في مستمعه، فليست النصوص والكلمات، عندها، مجرد صور إنشائها في الإلقاء؛ بل، أيضاً، صور إنشائها في التلقي؛ أي فعلها وأثرها، وتجلياتها في مرايا القراء والمستمعين، وتجسدها في التحقق الفعلي، جسداً حياً، وحقائق عيانية<sup>(1)</sup>. نظير ما ذهب إليه ابن عربي نفسه في رؤيته النصوص والكلام في المتلقين، من اقترانهما بالفعل، والعمل، والإنتاجية، اقتران صورة إنشاء النص والكلام عند التلفظ (الإنشاء الأول في النفس)، بصورة إنشاء القارئ والمستمع المُكَلَّم عند التكوين والنشأة الثانية في معارج التكوين وصوراته (الإنشاء في الغير)، يقول: «الكلام صفة مؤثرة نفسية رحمانية مشتقة من الكلم، وهو الجرح، فلماذا قلنا مؤثرة، كما أثر الكلم في جسم المجروح، فأول كلام شقّ أسماع الممكنات كلمة «كن»، فما ظهر العالم إلا عن صفة الكلام... فلا بد لكل متكلم من أثر في نفس من كلمة... فاعلم سرّ هذا، واعلم هل أنت متكلم أو لافظ»<sup>(2)</sup>؛ فاللافت يرمي، والمتكلم يُصيب، فإن لم يظهر للكلام، صوتاً كان، أو كلمة، أو نصاً، أثر في متلقيه، ولم يتخلّق به شيء، أو تنتج عنه نشأة جديدة، كان فعل التكلم غير منتج، وكان المتلقي رَحماً غير مولدة، فهو عقيم. ومن هنا يُفهم قول المتكلم لمن يريد قيامه: قُمْ، فيقوم المراد بالقيام، عن أثر لفظة قُمْ، فإن لم يقم السامع، وهو أُمّ بلا شك، فهو عقيم، وإذا كان عقيماً فليس بأُمّ، في تلك الحال»<sup>(3)</sup>. فجميع ما يُتلفظ به ليس مجرد أقوال مغلقة، وبني مكتملة، غرضها إقامة نشأة

(1) يُنظر في ذلك تداوليات أفعال الكلام، في ربطها إنشاء صور الكلام بإنشاء صور فعله وأثره: (Dire une chose c'est la faire).

J.L. Austin, Quand dire c'est faire, seuil, Paris, 1970, p. 47.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 181.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 139. وقوله بأنّ المستمع، أو السامع، أُمّ سبقه تشبيهه للإنتاجية في فعل الكلام، بالإنتاجية في فعل النكاح: «المتكلم أب، والسامع أُم، والتكلم نكاح، والموجود من ذلك في فهم السامع ابن» (م.س)، ص.ن.

الكلام والقول والخطاب خاصة؛ بل هو أفعال حية خلاقة تمتد في آثارها إلى نهايتها في التكوين، وإنشاء عمل، ونشأة أعيان، فـ «الكلام صفة علم، وصفة عمل، فبصفة العمل تظهر صور العالم عنه، كما تظهر صورة التابوت عند عمل النجار فيها»<sup>(1)</sup>. فلا يكون الكلام، كلاماً، إلا إذا أحدث أثراً، فليس متعلقه إلا الأثر، ولهذا سماه في اللسان العربي كلاماً، مشتقاً من الكلم وهو الجرح، وهو أثر في المجروح، فلما وُجد الأثر، سمي ما وجد به كلاماً كان ما كان، فافهم، والحركة انتقال من حال إلى حال؛ أي من حال يكون عليه السامع، إلى حال يُعطيه سماعه، عند كلام المتكلم، وهو فيه بحسب فهمه، فهو مجبور على الحركة<sup>(2)</sup>. والجبر أنه لا بد للكلام من أن يُحدث عند السامع تغيراً وتحولاً، كيفما كانا، من أثر ووقع، واستجابة أو امتناع. ولا يكون للقول المتلفظ به هذا الحكم، حتى يكون كلاماً عن قصد إلى التكوين:

ليس التكوين ممن لا كلام له      إن التكوين عن قصد وعن كلم<sup>(3)</sup>

القصد هو الإرادة، في قوله: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [النحل: 40]. والكلم قوله: ﴿كُنْ﴾ [النحل: 40]. أمّا السامع المُكَلَّم، فهو ما يكون: ﴿فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40]، والسمع هو الفهم المتكوّن الحادث بالكلام.

وعلى هذا، سماع الكلام فهمه<sup>(4)</sup>، وفهمه تَكُونُ به. ولذلك كان ابن عربي، في هرمينوطيقاه، التي تنظر في حدوث الكلام، بمثل نظرها في

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 139.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 70.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 70.

(4) توسّع غادامر في بيان أولوية السماع (L'entendre (Horen) على الرؤية (Le voir) في الهرمينوطيقا، من حيث هي تجربة كلامية للعالم، ومن حيث كون السماع، في حد ذاته، طريقاً للتجاوب مع الظواهر المعطاة في اللغة، والإنصات لنداء اللوغوس.

يُنظر: Vérité et Méthode, op. cit., p. 316-317-318.

حدوث الكون؛ بل «ليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات»<sup>(1)</sup>، يرى أنّ القراءة تكوين للنص في القارئ، وإخراج للمقروء من العدم الثبوتي إلى الظهور الوجودي بالفهم، مثلما انتقل العالم من سكوني العدم إلى سكوني الوجود<sup>(2)</sup>، بفهمه في سماعه كلمة «كن» فَتَكُونُ، وشقّ كلمة «كن» أسمع الممكنات، هو الجرح البدئي الأصيل، الذي يحمله كلّ موجود، وهو المسمّى فهماً، فلو لم يفهم العالم في سماعه كن، ما تَكُونُ، وما كان سماعه عن فهم، فالفهم أصل التكوين في الوجود. ويشرحه بقوله: «ألا ترى الكائنات ما ظهرت ولا تكونت إلا بالفهم، لا بعدم الفهم؛ لأنها فهمت من كن، فتَكُونُ، ولهذا قال: فيكون، يعني ذلك الشيء؛ لأنه فهم عند السماع ما أراد بقوله: كن، فبادر لفهمه، دون غير التكوين من الحالات، فما سميت هذه الحركة بالوجد، إلا لحصول الوجود عندها، أعني وجود الحكم، سواء كان بعين، أو بلا عين، فإنّه عين في نفسه هذا الكائن»<sup>(3)</sup>. وقد رأى حسن حنفي، كما سبقت الإشارة إليه، أنّ هذا تصوّر للعلاقة بين اللغة والوجود، يدل على «أنّ تصوّف ابن عربي هو نظرية في التأويل، والخروج من اللغة إلى الوجود، فاللغة منزل الوجود بتعبير أحد المعاصرين، ومن الحروف إلى العالم، ومن الكلام إلى الأشياء»<sup>(4)</sup>.

وبناء على هذا الفهم، تكون القراءة تكويناً للقارئ والنص معاً، فإحداث النص إحداث قارئ، فإن لم ينشأ قارئ، ويتكوّن مقروء، لم يحدث النص

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 211.

(2) ونصّه عند ابن عربي: «الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود (...) فحركته من العدم إلى الوجود، حركة حب الموجد لذلك؛ لأنّ العالم، أيضاً، يحب شهود نفسه وجوداً، كما شهدا ثبوتاً، فكانت، بكلّ وجه، حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود، حركة حبّ من جانب الحق وجانبه». فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 203.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 71.

(4) حنفي، حسن، من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، (م.س)، ج 1، ص 227.

الظهوري؛ إذ لم يفهم في أفق القراءة، كما لم يحدث القارئ؛ إذ لم يفهم؛ لأنّ الفهم تكوين وإنتاجية، فمن لم يتكوّن لم يفهم، ولعلّ هذه الإنتاجية المتبادلة القائمة على الحوار، والمُصَيِّرة النصّ تكويناً، والقارئ مُنشئاً وبانياً، هي المعبر عنها في حكاية بليغة أوردها ابن عربي في معرض حديثه عن النص والقراءة، باعتبارهما جسداً حياً، قال:

«ولقد بلغني عن أبي العباس الخشاب من أصحاب أبي مدين -رضي الله عنه- بمدينة فاس، أنّ رجلاً دخل عليه وبيده كتاب من كتب الطريق، فقرأ عليه ما شاء الله، وأبو العباس ساكت، فقال له الرجل: يا سيدي لم لا تتكلّم لي عليه؟ فقال له أبو العباس: إقرأني. فعظم على الرجل هذا الكلام، فدخل على شيخنا أبي مدين، وقال له: يا سيدي، كنت عند أبي العباس الخشاب، وقرأت عليه كتاباً في الرقائق، ليتكلّم لي عليه، فقال لي: إقرأني، فقال له الشيخ: صدق أبو العباس، علام كان يحوي ذلك الكتاب؟ فقال: على الزهد، والورع، والتوكل، والتفويض، وما يقتضيه الطريق إلى الله، فقال له الشيخ: فهل كان فيه شيء، ما هو حال لأبي العباس الخشاب؟ قال: لا، قال له الشيخ: فإذا كانت أحوال الخشاب جميع ما يحتوي عليه ذلك الكتاب، ولم تتعظ بأحواله، ولا تخلّقت بشيء من ذلك، فما فائدة قراءتك عليه، وسؤالك أن يتكلّم لك، وقد وعظك بحاله، وأفصح في ذلك ونصح. فخجل الرجل وانصرف»<sup>(1)</sup>.

ليس السماع، إذّا، مجرد نقل للأثر، وإنما هو حدوث أثر في عين أو غير.

### 3-2- ممارسة التفجير:

على الرغم من المآخذ، التي أبدّاها كثير من قراء نصوص الوحي السلفيين، على جرأة الصوفيّة في اقتحام نصوص الوحي، وكسر طوق الحراسة، والحجر، والتعقيم على رحمها المولّدة للخلاقة، فإنّهم، مع

(1) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، من رسائل الإمام محيي الدين بن عربي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1996م، ص 86-87.

ذلك، يعترفون بأن الصحابة أنفسهم كانوا متفاوتين في تلقّي هذه النصوص، ومتفاضلين في نوع الاستعداد والفهم، وقبول محلّ ذواتهم تجليات حقائق هذه النصوص، مع أنّهم تساووا في السماع العام، فمنهم أبو هريرة (حافظ الأمة)، الذي اعتنى بالنقل، وضبط الرواية، وتأسيس المرجعية، وصرف همّته لحفظ الحديث، ونقله، وتبليغه كما سمعه، ومنهم ابن عباس (حبر الأمة وترجمان القرآن)، الذي تنبأ له الرسول بالفقه في الدين والعلم بالتأويل، ودعا له بهما، فكان، كما يقول ابن تيمية، مصروف الهمّة، من دون سائر الصحابة، «إلى التفقّه، والاستنباط، وتفجير النصوص، وشقّ الأنهار منها، واستخراج كنوزها»<sup>(1)</sup>، فكانت أرضه «من أطيب الأراضي، وأقبلها للزرع، فبذر فيها النصوص، فأنبئت من كلّ زوج كريم: ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم»<sup>(2)</sup>.

يفهم من قول ابن تيمية بـ «تفجير النصوص»<sup>(3)</sup> اعترافٌ ضمني بشرعيّة هذه الممارسة وأصالتها في الفهم الإنساني لنصوص الوحي، كما يفهم من كلام السلف، في ما اصطلاحوا عليه بـ «تثوير القرآن»، وجود إقرار ضمني، كذلك، بالحق في اختلاف الفهم والتلقي، فالتثوير، من حيث هو اصطلاح، مأثور عن الصحابة؛ إذ ورد عن ابن مسعود موقوفاً، أنّه قال: «من أراد العلم فليثور القرآن، فإنّ فيه علم الأولين والآخرين»<sup>(4)</sup>، وتثوير القرآن بتقليب الفهم

(1) ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، 1951م، ص 80.

(2) المصدر نفسه، ص 80.

(3) يرتبط التفجير، في اللغة والقرآن، بالإحياء والتخصيب، لا بالتدمير، وبإيجاب الحياة وإنشاء الصور، لا بسلبهما، وتعلقه بإخراج الماء من الصخور والجمادات، وإفاضة النور من الظلمات، وانبعاث الحياة وإجرائها في الموات، ولا تعلق له بنسف الحياة أو تجفيفها، أو إيقاع الخراب وإلحاق الضرر.

(4) ابن حنبل، أحمد، كتاب الزهد، تحقيق محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، 1981م، ج 2، ص 105. ونصّ حديث التثوير الموقوف على عبد =

والنظر في وجوه معانيه، كتثوير الأرض وإثارتها للزراعة والحرث. أما التفاضل والتفاوت في التلقي، فهو مقرر واقعاً وحقيقة في تفسير النصوص وبيان معانيها، وفي استنباط الأحكام منها<sup>(1)</sup>، وقد دلّ النبي على هذا التفاوت في التلقي، وأقرّه، ففي الحديث الصحيح المتفق عليه، عن أبي موسى الأشعري، قال: قال رسول الله ﷺ: «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمثل غيث أصاب أرضاً، فكان منها طائفة طيبة، قبلت الماء، وأنبت الكلاً والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء، فنفخ الله بها الناس، فشربوا منها، وسقوا، وزرعوا، وأصاب طائفة أخرى منها، إنما هي قيعان لا تُمسك ماء، ولا تُنبت كلاً، فذلك مثل من فقه في دين الله تعالى ونفعه ما بعثني الله به، فعلم وعمل، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»<sup>(2)</sup>.

إنّ تلقّي النصوص له حكم في هذه النصوص؛ حيث فرق ابن تيمية بين مجرد مَنْ يروي النصوص ويسوقها سوق الماء إلى غيره (الرواية بمعنى نقل الخبر)، ومَنْ يرويها، ويسقيها من نفسه، وفي نفسه، فتنجح، وتنبت، وتزهر، وتفتح (الرواية بمعنى سقيا الماء)، قال: «ورويها كل بحسبه»<sup>(3)</sup>، ثم استشهد بالآية: ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ﴾ [البقرة: 60].

= الله بن مسعود، ورد بالفاظ أخرى مختلفة، منها: «من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن»، و«أثيروا القرآن فإنه علم الأولين والآخرين». وقد نُقل عن الصحابي أبي الدرداء كلامٌ يقارب معنى التثوير الذي أوردناه، قال: «لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوهاً»، وهو المنقول، أيضاً، عن ابن عباس: «القرآن ذو وجوه». النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل، الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق بكري علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، سورية، 1995م، ص 87. وفيه رواية أحمد بن حنبل المذكورة.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 279.

(2) ابن تيمية، نقض المنطق، (م.س)، ص 79. والحديث من تخريج المحقق.

(3) المصدر نفسه، ص 79.

وفي هذا الذي يقرّه ابن تيمية، ويثبته بشواهد، تتراءى خلفية لا تخطئها العين، هي مشرب ابن عربي في ذوق النصوص وتأصيل الاختلاف في القراءة. يقول ابن عربي: «فالقلوب بمنزلة الأرض تنبت ألواناً من العقائد، والقرآن بمنزلة الماء يمدّ الكل»<sup>(1)</sup>؛ بل إنّ التفجير مقولة ابن عربي التي أرساها على طلبه الاختلاف في معاني الألفاظ وحقائقها، وعلى حظّ القراء من فهمهم النصوص في عالمهم. فمن حظّ القراء الجامعين للمقامات، والذين لهم، في كلّ أمر، وإن كان مذموماً، مشرب خاص، أن يقرؤوا في أسماء الذم والمذمومين، حظاً للمدح والممدوحين لا يفوتهم، كما يقول ابن عربي: «فيقع الاشتراك في اللفظ والمعنى، ويتغير المصرف، كما يقال في الحرص أنّه مذموم، فإذا حرصنا في طلب العلم، والتقرب إلى الله، كان محموداً، وهو بإطلاق اللفظ مذموم، فإنّه ما يُستعمل مطلقاً إلا في مذموم، فإذا أريد به الحمد، فقليل حريص على الخير»<sup>(2)</sup>. وذاك كقولنا: حسنات الأبرار سيئات المقربين، «بالإضافة والمناسبات، لا بالتقابل»<sup>(3)</sup>.

ومن أسماء أهل البُعد والأشقياء، ممّا فيها دلالة إشارة لأهل القرب والسعداء، اسم «الفُجَّار»، فحظّ السعداء من الفجور، تفجير المعارف المستغلقة، والنصوص المحبوسة، كما قال القرآن عن الأبرار: ﴿عَيْنًا يَتُرَبُّ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإنسان: 6]، وعند ابن عربي أنهم: «هُمُ الْفُجَّارُ جاؤوا عيون المعارف التي سدّها الله في العموم، لكون الفطر أكثرها لا تُسعد بتفجيرها، لما يؤدّي إليه بالنظر الفاسد من الإباحة والقول بالحلول، وغير ذلك ممّا يشقيهم. فجاءت هذه الطائفة [الأبرار الفجار] إلى المعنى،

(1) ابن عربي، شجون المسجون وفنون المفتون، مطبوع ملحق بكتابه: الرسالة الوجودية، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م، ص105.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص135.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص109.

ففجّرت هذه العيون لأنفسها، فشربت من مائها، فزادت هدى إلى هداها، وبيانا إلى بيانها، فسعدت، وطالت، وعظمت سعادتها، فهذا حظّ الأولياء من الفجور الذي سموا به فجاراً، وعلى هذا الأسلوب، نأخذ كلّ صفة مذمومة بالإطلاق فنقيدها، فتكون محموداً<sup>(1)</sup>.

ليس لفظ «الفجار»، عند ابن عربي، منزوع الدلالة الأخلاقية على القبح العملي، ومنقولاً إلى دلالة جمالية على الحسن العلمي والنظري، فحسب؛ بل إنّه يحمل، في قلبه، نقيضه وخلافه، الذي هو «الأبرار». وأكثر من هذا: لا هويّة له، ولا معنى له، ما لم يُخرَج في تركيب، وبقيد في اختلاف وتعين، من جهة، ثم إذا تعيّن حظ المقصود به منه في تركيب، فإنّ للقارئ، أيضاً، حظاً منه من جهة أخرى، هي جهة تنزل النص عليه طرياً في حاله، فينفجر عنده المعنى بما يراه هذا القارئ من تحولات النص وتكوينه في أفق القراءة وكونها، ذاك أنّ النص ليس أباً للمعنى؛ بل أم؛ أي رحم مولدة، منفعة بالقراءة، والقارئ هو الأب الظاهر من جهة فعل القراءة، التي يُنشئها في النص، والولد الباطن الناشئ في رحم النص؛ أي من كونه مؤلّداً للأم؛ أي رحماً لها، وكذلك كونه مولوداً للأم؛ أي هي رحمّه، فهو الأب الوالد، والولد للأم:

«ولدت أمي أباهما      إن ذا من عجباتي

فبناتي بعد أن كـ      بنّ بناتي أخواتي<sup>(2)</sup>

وكلّ هذا، على أصول ابن عربي، من الفتوح الإسلامية، التي أعطتها فاتحة القرآن، المسمّاة أم الكتاب، «وهذا كله من بركة أم الكتاب»<sup>(3)</sup>، ومن بركة أم الكتاب أنّ امرأة سالحة زاهدة تُدعى نونة فاطمة بنت ابن المثنى

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص 138.

(2) الحلاج، ديوان الحلاج ويليّه أخباره وطواسينه، جمع وتقديم سعيد ضناوي، دار صادر، بيروت - لبنان، 1998م، ص 32.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 138.



القرطبي، كانت كل دعواتها ومناجاتها الله، ومخاطباتها، وحواراتها، بأم الكتاب؛ إذ ترسلها في حاجاتها وتسخرها في أغراضها. صحبها ابن عربي في إشبيلية، وخدمها، خلال رحلته الروحية، كما خدمتها الفاتحة، وكانت كلما زارتها أم ابن عربي (نور)، تقول لها عن ابنها: «يا نور، هذا ولدي، وهو أبوك، فبريه ولا تعقيه»<sup>(1)</sup>. وهذا ممّا أعطتها أم الكتاب من النظر في الآباء، والأمهات، والأبناء، على حقائقهم الظهورية في عالم الأرواح، لا على قراباتهم الدموية في عالم الأشباح.

وقد ذكرنا أم الكتاب والنص، في هذا السياق، على هذا التفصيل، للتنبيه إلى شفرات الرحمة، أو الرحمة المشفرة في صورة النص الأم، والدالة على الخصوبة والإنتاجية في النصوص، كما يدركها ابن عربي من وقائع الأمومة الجسمانية، ومُضاهيَّتها الروحية في العالم، من كون النصوص رحماً مولدة، فتعطي هذه الهرمينوطيقا المعنى على حقيقته المجهولة المغيبة في الأشياء، والحروف، والعبارات، والإشارات<sup>(2)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ص348.

(2) أمعارش، محمد، السيمياء التحليلية، المحور الثقافي، العدد 1، نيسان/أبريل 1986م. وقولنا بالحقيقة المجهولة والمغيبة، التي في معنى أمومة الكتاب، هي النص التوليدي الرحمي الإنتاجي، الذي يسند النص الظاهر المتعين في منتج، ويجعله ممكن التحقق، فالنص التوليدي مجهول ومغيب في النص المنتج المعلوم، وهو مجموع القوى الفاعلة في النص، على اصطلاح كريستيفا في تمييزها بين النص المؤلّد (géno-texte) والنص المؤلّد (phéno-texte):

J.Kristeva, Sémeiotike, Recherches pour une sémanalyse. Ed. Seuil, Points, Paris, 1969, de p. 218 à p. 227.

وعلى مشرب ابن عربي، في تمييزه بين الكتاب المسطور، والكتاب المرقوم، والكتاب المجهول، وقد توسع في شرح معنى الكتاب والكتاب في مؤلفه (التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية). وحسبنا ما ذكره في (الفتوحات المكية)، مما يتصل بمسألتنا، في قوله: «ولا بد لكل كتاب من أم، وأمّه ذلك الكتاب المجهول، لا نعرفه أبداً؛ لأنّه ليس بصفة لك، ولا لأحد، ولا ذات، وإن شئت أن تحقق هذا فانظر إلى كيفية حصول العلم في العالم، أو حصول صورة المرثي في الرائي، =

إنّ الفاتحة، التي هي أمّ الكتاب، على ما تناقلته الأخبار من وضعها الاعتباري المميز ضمن نصوص الوحي كلها<sup>(1)</sup>، هي النواة النصية، التي تفجّرت منها عيون الأخبار والآثار والنصوص، من حيث هي أمّ ورحم مولدة لا غير؛ أي من جمعيتهما وقابليتهما للإنتاجية، تفتح العالم كما تفتح الكتاب، والقراءة، والصلاة، والحوار. ولذلك كان العثور على فواتح النصوص ومفاتيحها، ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ﴾ [الأنعام: 59]، ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 39]، عثوراً على الأصول، وعلى الأمهات المولدات، وعلى الأنوثة السارية في العالم، والمُدرّجة الجمال في الجلال، خلافاً لدعوى الأبوة في النصوص<sup>(2)</sup>، القاهرة للأبناء من القراء، والمستأثرة بالمعنى، فللقراءة، أيضاً، من بُنُوّتها بوصفها، من حيث الظاهر، خلفاً لاحقاً على النص، معنى، من حيث الباطن، شاهد بسبقها وأبوتها. يقول الابن القارئ، ابن الفارض:

«وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي»<sup>(3)</sup>

= فليست وليس غيرها». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 63. فالكتاب على العموم كتابان: كتاب سوى أم الكتاب، وكتاب هو أم الكتاب، كما النص نصان: نص مولّد ظاهر ونص مولّد باطن.

(1) ممّا نقل عن مفسري السلف: «أن الله - سبحانه - أنزل مئة كتاب، وأربعة كتب، جمع معانيها في الأربعة، وجمع معاني الأربعة في القرآن، وجميع معاني القرآن في المفصل، وجميع معاني المفصل في أم القرآن، وجميع معاني أم القرآن في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]»، ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق محمد عبد العزيز اللاحم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1426هـ، ج 4، ص 532.

(2) إذا نظرنا إلى كل من الأبوة، والأمومة، والبنوة، والذكورة، والأنوثة، وجدناها ألفاظاً مؤنثة، فالأنوثة سارية فيها لا تنفك عنها من هذا الاعتبار، على الرغم من تمييزنا لها في الظاهر من المعاني المتقابلة.

(3) ابن الفارض، الثائية الكبرى، تحقيق ودراسة عبد الخالق محمود عبد الخالق، عين =

ثمة، في تمجيد فاتحة الكتاب، من كونها أمّاً، تمجيد للنصوص الرحمية المولدة؛ أي من حيث هي أرحام وبطون للتكوين والتلوين<sup>(1)</sup>، وليس من حيث هي أصنام للتحكيم والتمكين، وفي تمجيدها تمجيد للرحمة العامة، والمحبة السابغة، والفرح الدائم بالوجود، فهي تحكم على قرائها، ومنشئي صورها، بآثار الرحمة المفتحة للسور والصور، «فليس في أم الكتاب آية غضب؛ بل كلّها رحمة، وهي الحاكمة على كلّ آية في الكتاب؛ لأنها الأم، فسبقت رحمته غضبه»<sup>(2)</sup>، وهذا حكمها في الآيات والنصوص، أما حكمها في الإنسان بالرحمة، فقد ذكر ابن عربي، أن السيدة العارفة الصالحة، التي يخدمها نص حوار مفتوح ومفتوح، لا يعرف الحزن والبكاء طريقاً إليها، كما لا يعرف الهرم والشيخوخة إليها سبيلاً، على الرغم من أنّها في التسعين من عمرها. قال ابن عربي: «وكنّت أستحيي أن أنظر إلى وجهها، وهي في هذا السن، من حمرة خديها، وحسن نعمتها وجمالها، تحسبها بنت أربع عشرة سنة، من نعمتها ولطافتها (...) وسمعتها تقول: عجبت لمن يقول إنه يحب الله، ولا يفرح به، وهو مشهوده، عينه ناظرة في كلّ عين لا يغيب عنه طرفه عين، فهؤلاء البكاؤون كيف يدعون محبته ويبكون، أما يستحيون إذا كان قربه مضاعفاً من قرب المتقربين إليه، والمحب أعظم الناس قرابة إليه، فهو مشهوده، فعلى من يبكي، إن هذه

= للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، 2009م، ص 240. والبيت تناص في الصورة مع بيت رهيّن المحبين أبي العلاء المعري، الذي ينطق عن موضوعنا الذي نحن فيه:

«وإني وإن كنت الأخير زمانه لآت بما لم تستطع الأوائل»

ديوان سقط الزند، دار صادر، بيروت، 1957م، ص 193.

(1) «التلوين خلق جديد، فلا يزال في مزيد، التلوين دليل واضح على التمكين، نزل في سورة [الرَّحْمَنُ: 29]: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. والشؤون لا تنحصر فلا تقتصر»، ابن

عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 374.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 551.

لأعجوبة»<sup>(1)</sup>. فالنص الافتتاحي أعطى هذه القارئة العارفة شباباً دائماً، وحياة متجددة نضرة حلوة خضرة، بالقدر الذي أعطت فيه هذه القارئة النص حياة في عالمها، فصار النص، عندها، جسداً حياً رحيماً، كما هي عنده «رحمة للعالمين»<sup>(2)</sup>، فقد كانت كما قالت: «أُعطيْتُ الفاتحة أصرْفها في كلِّ أمر شئتُه»<sup>(3)</sup>. وكما حكى عنها ابن عربي، تنشئ نص الفاتحة «بقراءتها صورة مجسّدة هوائية، فتبعثها عند ذلك، فلما أنشأتها صورة، سمعتها تقول لها: يا فاتحة الكتاب، تروحي إلى شريش وتجيئيني بـ [كذا وكذا]»<sup>(4)</sup>. وذكر إرسالها الفاتحة لجمع شمل زوجة مفجوعة وزوج تائه. وما رأينا حال قارئ مع نصّه، وبهذه الخدمة المتبادلة والحوار التفاعلي الخلاق، مثل حال هذه السيدة العارفة مع نص الفاتحة. ولذلك استحسنّا إيراد خبر هذه الواقعة كما رواها ابن عربي، وهو الذي كان عوناً لأمّ الكتاب على خدمة أمه الإلهية<sup>(5)</sup>، فاطمة بنت ابن المثنى، فاستحقّ بذلك أن يكون بأُمّيه هاتين، أباً روحياً لأمه الترابية. وهنا أمّهات ثلاث لابن عربي: أم جبروتية، وأم ملكوتية، وأم مُلكية، محققاً، بذلك، إحدى عجبات الحلاج المذكورة آنفاً:

«وَلِدْتُ أُمِّي أَبَاهَا      إِنْ ذَا مِنْ عَجْبَاتِي»<sup>(6)</sup>

ثم صيرته أبوتّه لأمه، في عالم الأرواح، أخاً روحياً لبناته:

«فبناتي بعد أن كُـ      بن بناتي أخواني»<sup>(7)</sup>

(1) المصدر نفسه، ج2، ص347.

(2) ابن عربي، رسالة روح القدس في محاسبة النفس، نشر محمود محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، سورية، 1986م، ص132.

(3) المصدر نفسه، ص132.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص348.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص348. حيث حكى ابن عربي، عن هذه العارفة، أنّها كانت تقول له: «أنا أملك الإلهية، ونور أملك الترابية».

(6) الحلاج، ديوان الحلاج، ويليّه أخباره وطواسينه، (م.س)، ص32.

(7) المصدر نفسه، ص32.

«فالنساء شقائق الرجال»<sup>(1)</sup>، و«المؤمن أخو المؤمن»، و«المؤمن مرآة أخيه»، كما في الحديث<sup>(2)</sup>، ومن أسماء الحق المؤمن. والمؤمن الخلق مأمور بأن يوفي كل ذي حق حقه كما أنّ المؤمن الحق أعطى كل شيء خلقه<sup>(3)</sup>، تعاون أخوة، فأعطت الأخوة والمؤاخاة في التعاون ما لا تعطيه الأبوة، ولذلك إنّ من قالوا بالتعاون النصي بين النص والقارئ، قالوه من حضرة الأخوة والمؤاخاة في القراءة، والمشاركة في القيام بأمر المعنى، متجاوزين بذلك هيمنة الأبوة النصية النَّسَبِيَّة، في التقابلات القديمة كاتب ونص، كاتب وقارئ، نص وقارئ. ومن هذه المؤاخاة؛ أي «مؤاخاة الاستعدادات»، قيل بالمضاهاة بين القرآن والإنسان، والنص والقارئ، عند ابن عربي، من رؤية النص في عالم القارئ، ورؤية القارئ في عالم النص، «ولهذا قال موسى [عن أخيه هارون]: ﴿وَأَشْرِكُ فِي أَمْرِي﴾ [طه: 32]، وقال: ﴿أَشَدُّ بِهِ أَزْرَى﴾ [طه: 31]، وهو ﴿أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾ [القَصَص: 34]، فعلم ما قال، وعلمنا نحن من هذا القول ما أشار إليه به، ليفهم عنه صاحب عين الفهم، فهذا معنى التعاون، وهو قوله: واستعينوا بالله، والله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه، فلولا المشاركة في المطلوب بالوجود من المستعان به، ما صدق المستعين في استعانه»<sup>(4)</sup>. ومن هذه المؤاخاة الراجعة إلى الأمومة، كان وهب هارون لموسى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾ [مريم: 53]. ومنها ناشد هارون أخاه موسى في طلبه الرفق والرحمة في المعاقبة؛ حيث «ناداه بأشفق الأبوين، فقال: ﴿يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ [طه: 94]، ﴿فَلَا تَشْمِتْ فِي الْأَعْدَاءِ﴾ [الأعراف: 150]. لما ظهر عليه أخوه بصفة القهر (...) فناده بالرحم»<sup>(5)</sup>.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص90.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص133. الحديث رواه البخاري في الأدب المفرد برقم: 239، ولفظه: «المؤمن مرآة أخيه، والمؤمن أخو المؤمن، يكف عليه ضيعته، ويحوطه من ورائه».

(3) المصدر نفسه، ج4، ص250.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص134-135.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص277.

ومن هذه المؤاخاة، أيضاً، صدرت «الصلاة المقسومة» بين الرب والعبد، في قراءة أم الكتاب عند ابن عربي، فهي على المناصفة والحوار التعاوني، في بناء الصلاة، بين رب مؤمن مُصَلٍّ، وعبد مؤمن مصلٍّ، يقول: إياك نعبد، ويقول إياك نستعين<sup>(1)</sup>، فعبده على الاستعانة والتعاون في إقامة العبادة منهما، ويقول العبد: اهدنا الصراط المستقيم، ويقول الرب: لعبي ما سألت، وهذا لعبي، تبادلاً للأدوار في الحوار بينهما، وتعاوناً منهما على إقامة الصلاة، فلكلّ منهما حظه منها، ولذلك جاء في الحديث «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، نصفها لي، ونصفها لعبي، ولعبي ما سألت»<sup>(2)</sup>. وهنا، نصادف، مرة أخرى، عطية من عطايا «أم الكتاب»، عند ابن عربي، من حيث هي رحم مولدة للتعاون والحوار الخلاق في المؤاخاة والمضاهاة، على المشهد البرزخي البيني، الذي وصفه حديث الصلاة المقسومة، التي لا تصحّ إلا بأم الكتاب، فحوارية الفاتحة، في المشهد البرزخي المذكور، أنتج متحاورين في رحمها، ظاهر بصفة الداعي، وباطن بصفة المدعو، يتبادلان أدوار الظهور والبطون، في العين الواحدة، أي في التفاعل والاختلاف، لا في التقابل والانفصال، فأما الكتاب جامعة من جهة رحميتها، ومن جهة الأنوثة السارية فيها، ومن جهة فتح السور والصور من

(1) ينقل ابن تيمية نفسه أقوال السلف، التي تجعل الآية من سورة [الْفَاتِحَة : 5]: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، مجموع معاني أم القرآن، لتضمنها معنيي الألوهية والربوبية، من حيث كون الألوهية علة غائية مقصودة، والربوبية علة فاعلية، إذ العبادة تتعلق بالألوهية، والاستعانة تتعلق بالربوبية، فالعلة الغائية المقصودة «علة فاعلية للعلة الفاعلية». ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 4، ص 533. ويقتضي ذلك أن حوارية هذه الآية في أم الكتاب، هي من جهة فاعليتها وانفعالياتها، فهي تُعطي الأمرين المؤثّر والمؤثّر فيه، دفعة واحدة.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 475. وسيرد، في القسم الثالث من هذا الكتاب، تفصيل قراءة ابن عربي للصلاة المقسومة، كما وصفها الحديث القدسي: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبي ما سألت»، مسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة، رقم الحديث 598.

كونها فاتحة، كما الصلاة جامعة، من كل الجهات المؤنثة المذكورة، ومن جهة أخرى تختص بها، وهي أنها صلاة فهي صلة ووُضِل، وتماجمعيتها، أن الفاتحة أم الكتاب تَسَمَّت بها، فقليل عنها إنها هي الصلاة المقسومة، لتجسيدها هذه المناسبة الاعتبارية الرحمية في تصوير الدعاء حواراً، وتصيير التقابل الضدي تعاوناً وشراكة في إقامة العبادة، وتبادلاً اختلافاً خلافاً للمتجاوزين، أي تفكيكاً للتقابل فيهما.

### 3-3- النشأة المنامية للعالم وضرورة الاعتبار:

الملاحظ أنّ الذهاب إلى هذه الهرمينوطيقا في تفجير النصوص، عند ابن عربي، وعلى مشربه، لا يجري مجرى التفسير والتأويل، وإنّما مجرى الإشارة، والاعتبار، والعبور، والدلالة على أمر في غيره، لا في نفسه وذاته، كدلالة الأمثال المضروبة على ما ضربت له، لا على أنفسها، والعالم كله مضرب مثال للإنسان، «ليعلم أنّ كلّ ما ظهر في العالم هو فيه»<sup>(1)</sup>، وكدلالة الرموز والألغاز على ما رمزت له، وما ألغز فيها، إذ «الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها»<sup>(2)</sup>، وكدلالة الرؤى والأحلام، على أمر غيرها، لا في أنفسها، ف«الذي يراه الرائي في نومه ما هو مراد لنفسه، وإنّما هو مراد لغيره»<sup>(3)</sup>. فهو تعبيرات مشفرة عن معانٍ بعيدة الغور، بأشكال وصور معروفة وقريبة، فيعبر عابر الرؤيا العارف بها، دليلها على غير ظاهره المعروف؛ إذ لا يدلّ دليل الرؤيا، في حد ذاته، على مدلوله؛ بل قد يكون مدلوله المراد بعيداً عنه، ومنفصلاً عنه، ومفارقاً له، فيستعين العابر في التعبير، بقرائن من الشكل الصوتي للدال اللغوي، أو من شكل المدلول وهيئته، أو من رمزية الدليل الثقافية، أو من نواميس البلد، أو من أحوال الرائي<sup>(4)</sup>، وهي قرائن تسمح

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 417.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 189.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 207.

(4) للصور المرئية في الرؤى والأحلام، عند ابن عربي، ثلاث مراتب ترجع إليها: فهي =

بالصاق دلالة ما في العبور والتعبير، بدال الحلم، كاعتبار دال اللبن في الرؤيا مدلوله العلم، لا اللبن الأبيض المعروف، في رؤيا النبي. والبقرات مدلولها السنوات، لا الحيوان المعروف، في رؤيا عزيز مصر. وكتعبير دالّ الشبكة المنصوبة للصيد في الرؤيا، على أنّ مدلوله قصيدة شعر في التوحيد، لا آلة الصيد المعروفة، في رؤيا صاحب لابن عربي<sup>(1)</sup>. والعلاقة، في الظاهر، بين دال الحلم (أو الرؤيا) ومدلوله تبدو بعيدة واعتباطية، ومن غير نظام دلاليّ أو إشاري يجمعهما، لكنّ تعبیر الرؤيا قد يوجّد روابط، وصلات، ومناسبات، في سلسلة الدوال، وفي قراءته لدال الحلم على أنّه لغة مشفرة، ومخاطبة ملغزة ومرمزة، تحتاج إلى تفكيك وتفجير.

ولذلك كثيراً ما نبّه ابن عربي، في قراءاته النصوص على التفجير المعرفي، إلى أنّ النصوص، في هذا العالم، مأخوذة على أنّها نصوص في

= إما ترجع إلى المرئي، بالنظر إلى صفة من صفاته أو منزلة من منازل، أو ترجع إلى الرائي، بالنظر إلى حاله في نفسه، أو ترجع إلى أنظمة العلاقات الثقافية والروحية، والسنن الاجتماعية والعمرانية، التي عبر عنها ابن عربي باصطلاح «الحق المشروع والناموس الموضوع»، في البقعة، التي ظهرت فيها الرؤيا. الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص377.

(1) أوّل النبي اللبن، في رؤياه، على أنّه العلم، وأوّل القيد على أنّه ثبات في الدين، كما أوّل يوسف البقرات في رؤيا فرعون على أنّها السنوات. ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص275. أمّا رؤيا شبكة الصيد، فإنّها رؤيا رآها صوفيّ لابن عربي، وكان ابن عربي وقتها ينظم في نفسه قصيدة في المعرفة والتوحيد، وملخص الرؤيا أنّ الرجل رأى ابن عربي يعقد شبكة رفيعة، فأولّها عند استيقاظه على أنّه ينظم كلاماً، ويجمع معاني متفرقة في توحيد الله ومعرفته، فصدّقه ابن عربي، وفهم المناسبة بين عقد شبكة ونظم قصيدة، لكنّه استغرب المناسبة في التأويل، بين الشبكة وتوحيد الله ومعرفته، فقال الرجل: «قلت الشبكة لا يصاد فيها إلا ذو روح حي عزيز المأخذ، فلم أجد شعراً فيه روح وحياة وعزة، إلا فيما يتعلق بالله تعالى». وعلق ابن عربي قائلاً: «فكان تأويل رؤياه أعجب إلينا من الرؤيا». الخيال عالم البرزخ والمثال، الجزء الخاص بالرؤيا والمبشرات، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1984م، ص74-75.



عالم الرؤى، والأحلام، والخيال الذي عليه العالم كله، فهو كله غارق في نومه وخياله، «فالوجود كله نوم، ويقظته نوم، فالوجود كله راحة، والراحة رحمة، فوسعت كل شيء، فإليها المآل»<sup>(1)</sup>. وإذا كان الوجود كله نوماً، فإنّ «العالم شبهة»<sup>(2)</sup>، وحقيقة الشبهة «أن يكون لها إلى كل وجه وجهة، والشيء لا يزول عن حقيقته، ولا يعدل عن طريقته؛ لأنّه لو زال عن حقيقته، لزال العلم، وطمس عين الفهم، وبطل الحكم»<sup>(3)</sup>؛ ولذلك احتاجت النصوص، التي تعبر العالم من هذا الوجه، إلى معين لها على العبور، فيعبر بها، كما يَعْبُرُ العَابِرُ بالرؤيا؛ بل كتعبير المتكلم نفسه عن مقاصده؛ إذ يعبر بها من ذهنه، إلى ذهن السامع؛ أي ينقلها من خياله إلى خيال المستمع، ومن عالم إلى عالم، وهذا النقل والتعبير، سارٍ في كل عبارة وتعبير، «وإذا كان هذا، وكان ما يتخيل يعبر كالرؤيا، كذلك يعبر كل كلام ويتأول، فما في الكون كلام لا يتأول، ولذلك قال: ﴿وَلِتَعْلَمُهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾» [يوسف: 21]. وكلّ كلام فإنّه حادث عند السامع، فمن التأويل ما يكون إصابة لما أراده المتكلم بحديثه، ومن التأويل ما يكون خطأ عن مراد المتكلم، وإن كان

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 379. وسند ابن عربي في النشأة المنامية للعالم، وفي ما ذهب إليه من أنّ اليقظة المعتادة في العالم يقظة طبيعية في نوم وجودي، لاستصحاب الموجودات غطاء النوم الذي هي فيه، إلى أنّ ترفعه اليقظة بالموت؛ أي إلى يقظة أخرى في نوم آخر في عالم ومزاج آخرين، حديث النبي: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا». فنبه النبي، «بل صرح بأنّ الإنسان في منام ما دام في الحياة الدنيا، حتى ينتبه في الآخرة، والموت أول أحوال الآخرة»، والآية القرآنية: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ وَمَا مَكُمُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [الرؤم: 23]، ولم يذكر أنّ اليقظة آية، فنبه إلى «أن الإنسان نائم، أبداً، ما لم يمت، فذكر أنّه في منام بالليل والنهار، في يقظته ونومه (...) ولهذا جعل الدنيا عبرة، جسراً يُعبر؛ أي تعبر كما تعبر الرؤيا التي يراها الإنسان في نومه». ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 207.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 342.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 342.

التأويل إصابة في كلّ وجه، سواء أخطأ مراد المتكلم أم أصاب، فما من أمر إلا وهو يقبل التعبير عنه»<sup>(1)</sup>.

ثمّ إنّ «التأويل عبارة عمّا يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده، في خياله، وما سمّي الإخبار عن الأمور عبارة، ولا التعبير في الرؤيا تعبيراً، إلا لكون المخبر يعبر بما يتكلم به؛ أي يجوز بما يتكلم به، من حضرة نفسه إلى نفس السامع، فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأنّ السامع يتخيله على قدر فهمه»<sup>(2)</sup>.

يشرح ابن عربي مسألة حدوث الكلام عند السامع بتمييزه بين القول بالحدوث من حيث الوجود، والقول به من حيث الظهور؛ فالحدوث يشمل الوجود والظهور. وكلام ابن عربي في الحدوث الظهوري لا الوجودي؛ أي في التعلقات، والتضائفات، ومراتب الظهورات، ومواطن التجليات: «كما تقول حدث عندنا اليوم إنسان، أو ضيف، ولا يلزم من حدوثه أنّه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث»<sup>(3)</sup>، هو حدوث متعيّن بالنسبة إلى من حدث عنده؛ أي بإضافته إلى آخر يعيّنه، إذ ما حدث وما ظهر إلا فيه، كالأسماء الإلهية، لا تتعين إلا في صورة ظهورها في بنيتها القصديّة، فيكون الاسم «إله»، لظهوره بمألوه، أو في مألوه، كما يكون رحيماً لمرحوم، وكرهماً لمكرم، وخالقاً لمخلوق؛ إذ لا حقيقة لهذه الأسماء إلا في ظهورها في مقصودين بها، وفي أثرها الذي تحدثه من نمط توجّدها بفعل ما إلى موضوعات وقوابل لها.

وعلى ذلك، يكون متعلّق القراءة التفجيرية، أو التفكيكية، في تأويلها العبارة، الاشتغال على العبارات من حيث هي شفرات، وعلى الإشارات التي هي «نداء على رأس البعد»<sup>(4)</sup>، في العبارات القريبة المأخذ في حدّ

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 453.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 554.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 211.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 498. وقد قدّم أمثلة من تكوين معاني الألفاظ في أحوال المستمعين والقراء، وهو القصد الثاني، قال: «مثال ذلك أنّ الإنسان يكون في أمر ضاق به صدره، وهو مفكّر فيه، فينادي رجل رجلاً آخر =

ذاتها، فالإشارة شفرة للتفكيك، والعبارة في الإشارة هي للتعبير، بمعنى العبور والجواز إلى المغايرة والغيرية<sup>(1)</sup>؛ أي الاشتغال على الرؤيا التي تسكن الرؤية، والخيال الذي يسكن الحقيقة، والسماع الذي يسكن الكلام، واللامعنى الذي يسكن المعنى، والقارئ الذي يسكن النص. و، باختصار، رؤية الشيء في غيره أو ضده، أو رؤية الغير في العين، كرؤية الاختلاف المحجوب في الهوية، المزعوم أنها تطابق نفسها.

### 3-4- الزيادة الحاصلة من ثنوءات النص وتَقْبُضَاتِهِ:

نتبين، ممّا سبق، أنّ مورد القراءة هو على تفكيك الشفرات في الآفاق والأنفس، وهي زائدة على تفسير الألفاظ، من حيث هي علامات في اللغة، ومتجاوزة له، وعابرة منه به؛ إذ ممارسة تفجير النصوص والمعارف عند ابن عربي، بالنظر في النص إلى شفراته من علاماته، هي كممارسة التفكيك عند دريدا، كلاهما تكشفان في النصّ عن الاختلاف الأصيل فيه؛ أي عن ما يختلف به النص عن نفسه؛ إذ هو منصّة تباينات والتباسات حية غير مباشرة، لا محلّ بيانات وتوضيحات جامدة مباشرة.

= اسمه فرج، فيقول: يا فرج، فيسمعه هذا الشخص، الذي ضاق صدره، فيستبشر، ويقول: جاء فرج الله إن شاء الله، يعني: من هذا الضيق، الذي هو فيه، وينشرح صدره، كما فعل رسول الله ﷺ، في مصالحة المشركين، لما صدوه عن البيت، فجاء رجل من المشركين اسمه سهيل، فقال رسول الله ﷺ: سهل الأمر. أَخَذَهُ فَأُلَا، فكان كما تفاعل به رسول الله ﷺ، فانتظم الأمر على يد سهيل، وما كان أبوه قصد ذلك حين سماه به، وإنما جعله له اسماً علماً يُعرف به من غيره، وإن كان ما قصد أبوه تحسين اسم ابنه إلا لخير، ولما رأى أهل الله أنه قد اعتبر الإشارة، استعملوها فيما بينهم». المصدر نفسه، ج 1، ص 281.

(1) ابن عربي، إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن، مطبوع على هامش كتاب: رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة نصر، دمشق- سورية، 1989م، ج 1، ص 26. وفيه: «وقد نهتكت على مأخوذ الإشارات كيف هي عند أصحابنا، فإنّها لا تجري مجرى التفسير، ولكن تجري مجرى الدلالة».

وكشف الاختلاف في النص، بتفجيده، ليس بفهمه فهماً مخالفاً لفهم العامة، وصادماً للظاهر؛ بل في الذهاب إلى أقاصي الفهم العام، المشترك بين القراء، عن طريق الغوص في العبارات لالتقاط الإشارات، ولسماع مخاطبات محفوظة ومصونة للخاصة، تناديهم وتطلبهم كما يطلبونها. فالأنبياء في مخاطباتهم «عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك العام والخاص، فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه، وزيادة ممّا صحّ له به اسم أنّه خاص، فيتميز به عن العامي، فاكتفى المبلغون العلوم، بهذا»<sup>(1)</sup>.

يُفيد هذا الكلام أنّ القارئ المفجّر متضمّن في النص، وهو جزء من بنيته، أو هو أحد افتراضاته؛ لأنّ النص، ولاسيّما نصّ الوحي، يرسم من ظاهر عبارة التبليغ، التي يشترك كلّ أنواع القراء من العامة والخاصة في فهمها، شفرات ينادي منها قراء خواص، يحفظ لهم في رسالة التبليغ والعموم، رسالة الزيادة والخصوص، المطلوبة في العلم بما هو عليه الأمر، وهو علم الزيادة الواردة في قوله: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، ولم يقل عملاً، ولا حالاً؛ لأنّهما لا يطلبان الزيادة، كما يطلبها الفهم، والعلم، والنظر<sup>(2)</sup>. «وكلما زاد علماً زاد إيضاحاً، وكشفاً، واتساعاً، وانشراحاً، وتنزهاً، في الوجوه التي سفرت من براقعها، وظهرت من وراء ستورها وكللها، فارتفع الضيق والحرّج، وشوهد الكمال في النقص»<sup>(3)</sup>؛ أي شوهد الاتساع في الندرة الضيقة، ورُئي الشيء في غيره، بمقتضى الاختلاف، وهو الزيادة التي لا تكون منضافاً من خارج النص؛ بل هي مستورة في النص، كما استترت الشجرة المؤجلة في البذرة المعجلة، ولا تظهر إلا بالتكوين والتوليد. فالزيادة موجودة اختصاراً وإجمالاً في النصّ بالقوة، أو هي قوّة فاعلة، من حيث كونها استراتيجياً، وبرنامجاً، ومشروعاً، ومقدمات

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 205.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 643.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 260.

للتكوين، وهي، من حيث التفصيل والظهور، مؤجلة ومؤخرة إلى حين العثور على من اختصّ بها من قراء، والعجيب من تسميتها زيادة، وكأنها ما فضل ورشح، وهي، في الأصل، رحم النص، ومولّده، وروحه، وخميرته، فظهرت متأخرة، وهي، في الباطن، متقدّمة، وقد حصل لها هذا التشاجر والاختلاف من اسمي المقدّم والمؤخّر.

تجدد الإشارة إلى أنّ الزيادة ليست عند ابن عربي ولادة قيسرية وقسرية للمعاني المودعة في النصوص؛ بل توسيعاً لمحلّ نزول هذه الزيادة في عالم القراءة وعبورها من عالم إلى عالم، ومن رحم الوجود إلى أرحام «الحدوث عند»، ولا يكون هذا العبور إلا باستصحاب الألفاظ والعبارات دلالاتها ومعانيها الظاهرة في انتقالها بها إلى المعاني الزائدة، فهذه الزيادة، أو العلم الزائد، حصيلة البُنى القصدية للنص، في تضائفها وتعلقها بالبنى القصدية للقراءة، ومنها يحصل التوسّع، والزيادة، أو، بعبارة المُحدّثين، البُنى التوسيعية العميقة (Les structures profondes extentionnelles)<sup>(1)</sup>، فليس الفهم في القراءة شيئاً يُقذف في القلب على الفجأة، ويُضاف من خارج الذات وموضوعها؛ بل هو طريق يُشَقّ بينهما، ومحلّ اجتماعهما في عمل يكفل للمعنى الزائد أن يولد ولادة طبيعية، بالتعاون على توليده خلقاً جديداً.

لذلك، الفهمُ حدثٌ يحصل في اللقاء، والزيادة فيه تحدث من داخل النص، وبفعل القراءة، وليست زيادة من القارئ على النص؛ بل مدّاً لظاهرة إلى باطنه، من التقبّضات والنتوءات في هذا الظاهر؛ إذ كان الظاهر جِلداً وأديماً، فالأديم أو «الجلد، وهو ظاهر الأمر»<sup>(2)</sup>، و«إذا مدّ الإنسان الأديم، فإنّه يطول من غير أن يزيد فيه شيء، لم يكن في عينه، وإنما كان فيه تقبّض ونتوء، فلما مُدَّ انبسط عن قبضه، وفُرش ذلك النتوء الذي كان فيه، فزاد»<sup>(3)</sup>.

U.Eco, Lector in Fabula, Le role du lecteur, éd Grasset & Fasquelle, Paris, 1985, (1) p. 239.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 193.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 486. ومن أنواع الزيادات الأخرى المطلوبة، التي يضرب =

وتذكرنا هذه التقبّضات والنتوءات في النص، التي تكون الزيادة الاختلافية، بمفهوم الطيّة (Le pli) عند جيل دولوز، فالطية، كالنتوء والتقبض، تشرّع في النصّ للتعددية اللانهائية من قبولها البسط، والمدّ، والتسريح، والتوسيع، في الفضاء الحاصر، والمحدود، والضيق. التقبّض والنتوء يسمحان، من قوتهما التكميلية والتركيزية، بمدّ جلد النصّ، وبسطه عند ابن عربي، والطيّة يسمح تكوُّرها بتضعيف الثوب عند دولوز، كما اشتغل عليها العصر الباروكي في أوروبا في فنون اللباس والعمران<sup>(1)</sup>.

ولأنّ الزيادة، مطلوب النص والقراءة، يطلبها القارئ لمزيد رسوخ علم وفهم، ويطلبها النصّ لمزيد ظهور وتوسع، فإنّها، عند ابن عربي، محقّقةٌ للاسّم الخلاق، كما هي محقّقة لمقام عدم الري، وهو اللاتناهي، فالقراءة تجعل النصّ مختلفاً عن نفسه على الدوام، بالخلق الدائم والتجدد في التكون، والتلون، والظهور<sup>(2)</sup>. كما تجعل القارئ مختلفاً عن مطلوبه في نفسه، وهو الري، ولا ري، «ومن طلب الزيادة فما ارتوى (...) فالله لا يزال خلاقاً إلى غير نهاية فينا، فالعلوم إلى غير نهاية، وليس غرض القوم من

= بها ابن عربي، مثلاً، في كون الزيادة حاصلة من الشيء نفسه في جدل الداخل والخارج، والصعود والنزول، ماء المطر، الذي تطلبه الأرض للري، وهو الماء نفسه الصاعد منها، تَعَرَّبَ عنها بالصورة فَعَزَّ: «كالمطر للأرض، وليس عين ما تطلبه من الارتواء سوى بخارها، صعد منها بخاراً، ثم نزل إليها مطراً، فتغيّرت صورته لاختلاف المحل، فما شربت ولا ارتوت إلا من مائها، ولو علمت ذلك ما حجبها المعصرات. فتحقق هذا النوع من العلم في العلم الإلهي، فما أعطاك إلا منك». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 115.

(1) يتلخّص الفن الباروكي كلّهُ، عند جيل دولوز، في استعماله الطي (Le pli)، ونموذجه، وصورته في اللباس والعمارة الباروكيين. ومفهوم الطي، في هذا الفن، سمح لدولوز بقراءة عميقة لماهية الهندسة الباروكية، في علاقتها باستعمال الفضاء، وتوسيعه، ومدّه، وفتحه على اللانهائي. يُنظر كتاب:

G.Deleuze, Le pli, Ed de minuit, Paris, 1988.

(2) «القرآن مجدّد الإنزال على قلوب التالين له دائماً وأبداً، لا يتلوه من يتلوه، إلا عن تجديد تنزل من الحكيم الحميد». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 127.

العلم إلا ما يتعلق بالله كشفاً ودلالةً، وكلمات الله لا تنفذ، وهي أعيان موجوداته، فلا يزال طالب العلم عطشاناً أبداً لا رِيَّ له، فإنَّ الاستعداد، الذي يكون عليه، يطلب علماً يحصله، فإذا حصل، أعطاه ذلك العلم استعداداً لعلم آخر كونيٍّ أو إلهي، فإذا علم بما حصل له أن ثمَّ أمراً يطلبه استعداده، الذي حدث له بالعلم الحاصل عن الاستعداد الأول، يعطش إلى تحصيل ذلك العلم، فطالب العلم كشارب ماء البحر، كلما ازداد شرباً ازداد عطشاً، والتكوين لا ينقطع، فالمعلومات لا تنقطع، فالعلوم لا تنقطع، فأين الري؟! فما قال به إلا من جهل ما يخلق فيه على الدوام والاستمرار، ومن لا علم له بنفسه، لا علم له بربه»<sup>(1)</sup>.

تفصي بنا مقولة الاكتفاء، والارتواء، والتناهي (التوقف والتحجير)، ومقولة الزيادة، وعدم الارتواء، واللاتناهي (الصيرورة والتفجير)، في النصوص والقراءة، إلى بحث مورد النزاع فيهما في هرمينوطيقا نصوص الوحي.

### 3-5- أسباب ظهور التحجير على التفجير:

إنَّ التحجير، الذي ظهر عند نقادٍ لعمليات تفجير النصوص، بعد أن أقروها، من حيث المبدأ والوقوع في طبقة الصحابة، ومن يليهم في الزمان، ثمَّ أوقفوها، من حيث الجواز والإباحة لطبقات الخلف بعدهم؛ مرَّده إلى سببين اثنين، تعود إليهما كلَّ التشكيكات في شرعية نشاط القراءة التفجيرية والتفكيكية لنصوص الوحي خاصة، نوردهما باختصار في ما يأتي:

- السبب الأول: أنَّ في التفجير فائض دلالة، ومزيد زيادة غير منصوص عليها في النص، وهي كلُّها داخله في باب الاحتمال، والظنون، والترجمات، وتعود كلُّها إلى القارئ من حيث علمه وعصمته، أو جهله، وسوء حاله. فقد تكون الدلالة مرادة، وقد تكون غير مرادة. والصواب، في

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص552.

رأي المُحَجَّرِينَ، الوقوف عند ظاهر النص، وعدم تجاوزه، إلى إشارة قد تُغرق القراءة في الاعتبارات اللامتناهية، التي تحصل من تشعيب النصوص، وإطلاق مياهاها على الأخضر واليابس، فيكون الطوفان القرائي المتحرّر، بغير سدّ يمنع الضرر، أو يمسك المياه المفجّرة. وكان هذا موقف من سمّاهم ابن عربي بعلماء الظاهر والرسوم، الذين تصدّوا لكلّ نزعة تروم تحرير النصوص من قبضة الحجر، إثارةً منهم للسلامة في التحجير، على الفتنة في التفجير.

- السبب الثاني: أنّ التفجير يفيد خروجاً وابتعاداً عن النبع والأصل الأول في المخاطبة، وهو الذي تمسكه حجارة العبارة، وتحجر أن يراد غيره. فكلما ابتعدنا عن دلالة العبارة المباشرة في النص، إلى دلالات الإشارة، تشتت النص، وتوزعته الأهواء، وتوسع الانحراف عن الأصل اللغوي في الخطاب، وهو البيان المباشر والصريح، ولا يؤمّن على القارئ فتنة التيه في دوامة المعاني، حتى يكاد لا يتبين له حديث، ولا يقطع بمراد متعيّن في المخاطبة؛ بل يكون الكلّ عنده مراداً أو غير مراد. وهذا حوم حول الشبهات، ولا بُدّ من عاصم يُستمسك به، وليس إلا اللفظ الصريح، والمعنى المباشر الصحيح، كما فهمه من كان إلى نصوص الوحي المنزل أقرب زماناً، وهم سلف الأمة والقراء في التلقّي والفهم.

من هذين السببين المانعين من متابعة تفجير النصوص، بعد إقرار شرعيّته في القراءة المرجعية السلفية، نفهم لِمَ لَمْ يُقدّم ابن تيمية على إقامة ميزان تفجير النصوص في العموم، وطرد قاعدته في ذلك، بقبول مشارب كلّ الناس منها، ولاسيّما مَنْ تصدّر لمواجهتهم وتكفيرهم في ما تسعه الأفهام، وتنوّع فيه العبارات، وتبارى فيه الهمم، وتتفاضل فيه الإرادات والقراءات؛ إذ نازع منازعة شديدة في الإقدام على القراءة والتأويل، وفي اقتحام عقبات النصوص، وحجر على الأفهام، وإليه صارت عند العامة زعامة التحجير، ورفض تفجير النصوص، وإيثار الجمود عليها، مع أن التفجير عنده مقبول



نظرياً، ويُعدُّ من ضمن ممارساته في قراءة النصوص، التي أنتجت له اجتهادات في الإلهيات وفي الشرعيات، تفرد بها عن سلفه وعن طبقته من الفقهاء، وأهل الحديث.

نكتفي في تحرير مناظرة النزاع بين ابن تيمية، ومن اعترض عليهم في مسألة تفجير النصوص، وأبطل فهمهم، وتأويلاتهم، وأذواقهم، ولم يسلم لهم أحوالهم مع النصوص، ولا سيما منهم ابن عربي، بالإشارة إلى أنَّ ابن تيمية، وإن أقر بشرعية تعدد الفهم واختلافه، وتنوعه وتفاضله بين قراء النصوص، إلا أنَّ معيار الزمن الفاضل المفضل في هذا التنوع والتعدُّد والاختلاف محصورٌ في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، التي تضم أجيال الصحابة والتابعين، ومن كان في طبقتهم، وكلِّما ابتعد الزمان، انغلق الباب على توسيع هذا الحق في الفهم المختلف، وفي تفجير النصوص. يقول: «فكلما كانت الطائفة إلى الله ورسوله أقرب، كانت بالقرآن والحديث أعرف، وأعظم عناية، وإذا كانت عن الله وعن رسوله أبعد كانت عنهما أنأى»<sup>(1)</sup>. ويمكننا فهم المُرَاد بالقرب والبُعد، في إطار المنظومة المذهبية السلفية الممجدة للقرون الثلاثة الأولى الفاضلة القريبة من زمن البعثة النبوية، ونزول الوحي. فالبعد عن زمان الوحي فيه مزيد بعد عن الله ورسوله، وكلما اقترب المتلقي زماناً من الوحي النازل، وفترة النبوة، كان تلقّيه أسلم وأصفى، وكان أفضل استعداداً لتفجير النصوص، وفهمها فهماً صحيحاً، وقراءتها قراءة موفقة ومشروعة. فإن تباعد الزمان وتأخّر، تعذّر التسليم لأحد ما كان، بسلامة الرأي، والاجتهاد، والفهم، وصار باب تفجير النصوص مسدوداً على اللاحق والخلف، وأُقرَّ للسابق والسلف من غير منازعة، ؛ لأنَّهم أعلم، وأحكم، وأسلم، و«لأنَّهم أفضل من الخلف في كلّ فضيلة، من علم، وعمل، وإيمان، وعقل، ودين»<sup>(2)</sup>. وهكذا «كلِّما تقدّم الزمان كان الناس أقرب إلى السداد في الثبوتات

(1) ابن تيمية، نقض المنطق، (م.س.)، ص 82.

(2) المصدر نفسه، ص 129.

والقياسات الشرعية»<sup>(1)</sup>. وهذا المعيار الزماني يسلم للمتقدم السابق بالفضل على المتأخر اللاحق، بل ينزع عن المتأخر أيّ شرعية، أو صدقيّة، أو فضل في ممارسة القراءة، والمشاركة في بناء الفهم، وإرواء النصوص. وقد نقل ابن تيمية في ذلك أقوالاً للمتقدمين في تمييز الزمان الفاضل عن الزمان المفضول، والحجر على الخلف حجراً لبركات النصوص في القرون المتأخرة، وحصراً للعلم والمعرفة بالحق والخير والرحمة الواسعة في زمان دون زمان، منها: «عليكم بآثار من سلف، فإنهم جاؤوا بما يكفي، وما يشفي، ولم يحدث بعدهم خير كما من لم يعلموه»<sup>(2)</sup>. وكأنّهم يُعجزون الربّ عن أن يحدث خيراً في ما يشاء، وفي من يشاء. وهو التعجيز، الذي يلوح من سؤال ابن تيمية الاستنكاري وجوابه: «فكيف يحدث لنا زمان فيه الخير، في أعظم المعلومات، وهو معرفة الله تعالى؟ هذا لا يكون أبداً»<sup>(3)</sup>. ساداً بذلك أيّ طريق لمعرفة الله على الخلف، ما لم تكن تقليداً لمعرفة السلف به، وكأنّ الإيمان والمعرفة بالحق تقليد مطلق، واتباع مطبق، ونقل للتجارب الإيمانية للزمان الفاضل، وترديدها، ولا شرعية لأيّ تجربة إيمانية أخرى ممكنة تقوم على الصلة الخاصة بين النص وقارئه، وبين العبد وربّه الحيّ الباقي، الذي لا يعجز عن مدّ الخلف كما مدّ السلف، بالمعرفة به، على التفضيل، وعلى التنوع والاختلاف، في الفرادة، والخصوصية، والشؤون.

هذا الذي ذهب إليه ابن تيمية في نفي أيّ مدخل للخلف في تحقيق مزيد فضل علم ومعرفة بالحقّ الواسع، وفي التمييز بين الفهم الفاضل، والفهم المفضول، على معيار التقدم والتأخر في الزمان، هو قاعدة القراءة المرجعية السلفية، التي لا يسايرها ابن عربي في هذا الاستنتاج القائم على المطابقة بين عواطف تأليه وتقديس الرب، ومشاعر التقدير والتقديس لمربوبين من

(1) ابن تيمية، بيان تليس الجهمية، (م.س.)، ج 6، ص 468.

(2) ابن تيمية، نقض المنطق، (م.س.)، ص 130.

(3) المصدر نفسه، ص 130.

السلف، وهي المطابقة التي تُسوِّي بين الفهم عن الرب، والفهم عن السلف، وتُحوِّل المعرفة المُسرَّحة المفتوحة بالله، إلى معرفة مغلقة منقولة عن معرفة قرن أو قرنين، الأمر الذي يجعل مخاطبات الله ورسوله للمؤمنين، والمفتوحة على كلّ الأزمنة، محصورة في زمان ومكان لا تتجاوزهما، ومخصوصة بمخاطبين مفضلين، وقراء فضلاء، وما عداهم ممن تلاهم، مفضول محجور قاصر وناقص، والأمر في نقصان فضل لا مزيد؛ إذ نُقل إلى الخلف النص الكامل، كما نُقل إليهم الفهم الكامل للنص أيضاً!

فيما يتعلق بابن عربي، يرى، مع إقراره للسلف والسابقين بفضل الصحبة وشهود النزول الأول للنصوص، ونقلها، وتبليغها، وتباريهم في الفهم، والقراءة، والعمل؛ أنّ هذه النصوص لا ينضب مددها وفيضها على اللاحقين من الخلف، كما لا ينقطع تجددُها، تجديد تنزل على القلوب، وتجديد فهم وذوق<sup>(1)</sup>؛ إذ لا يزال الفعل، فلا يزال انفعال، ولا يزال تفاعل، «فقد تبين أنّ الأيام لا تزال أبداً، والشأن لا يزال أبداً، فإنّ الفعل لا يزال أبداً، فلا بُدّ من أن يكون الانفعال لا يزال»<sup>(2)</sup>. فما دام فعل الإلقاء على القلوب خلافاً على الدوام، فإنّ فعل التلقي خلاق على الدوام، وليس لأحد أن يحجر على الناس ما آتاهم ربهم من فضل التفاوت في الفهم والتلقي، كلّ ومشربه. ومثلما يصرّح ابن عربي أنّه «ما تعبدنا الله بفهم غيرنا»<sup>(3)</sup>، فإنّه يقرّ، في

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص127. إذا كان باب نزول القرآن قد أغلق، فإنّ باب تنزله على القلوب والأفهام مفتوح إلى غير نهاية: «قال بعض أهل الذوق: للقرآن نزول وتنزل، فالنزول قد مضى، والتنزل باقٍ إلى قيام الساعة. ومن هنا اختلف الصحابة في معنى الآية، فأخذ كلّ واحد برأيه على مقتضى نظره في المقتضى». نقلاً عن: البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1984م، ج2، ص161.

(2) ابن عربي، كتاب أيام الشأن، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت)، ص71.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج1، ص403.

المقابل، أنه «ما تعبد الله الناس بنظري، فهو حُكم يخصني أعطانيه دليلي»<sup>(1)</sup>. وليس لأحد، أيضاً، أن يحجر على الرب، في تصرفه وتدبيره لشؤون عباده، في المعرفة به، والرحمة بهم، والتنزل لهم في العلم والمخاطبة، كلّ على قدره، واستعداده، وقبوله، وليس من العدل في الألوهية، والإنصاف للرب في العلم به، أن يحكم عليه أحد بالحد والقيد في الزمان، «فإنّ الله يتعالى أن يدخل تحت التقييد، أو تضبطه صورة دون غيرها. ومن هنا، تعرف عموم السعادة لجميع خلق الله، واتساع الرحمة التي وسعت كلّ شيء»<sup>(2)</sup>.

يتساءل ابن عربي إذا لم يكن الحكم بالحجر على الفهم حكماً بالحجر على النصّ نفسه، الذي يطلب قراءه؛ بل إذا لم يكن هذا الحجر نفسه حكماً على الحق، والأصل أنّ «العبد لا يحكم على الله بشيء»<sup>(3)</sup>، ثم إنّ الفضل الذي نتكلّم فيه، والمفاضلة بين الخلق، هي مفاضلة بشرية؛ أي في ما نراه نحن أفضليّة لهذا، وأشرفيّة له على هذا، وهنا محلّ اختلاف وتنازع. أمّا الكلام عن تفضيل الربّ لهذا، وتشريفه على ذاك، وتقديم هذا، وتأخير ذاك، فلا يتعيّن إلا بتعيين الربّ لذلك. وليس عند ابن تيمية، ولا عند غيره، ما ينصّ على تفضيل الربّ السلف على الخلف، في التقديم والتأخير، كتفضيل فلان على فلان<sup>(4)</sup>، فالمخلوقات «إنّما أخذت الشرف بالعلم بالله من جانب الحق، لا من طريق النظر، فالأفضل والأشرف من شرفه الله بقوله: هذا أفضل عندي، فإنّه لا تحجير عليه في أن يفضل من شاء من عباده، فإن العلم بالله الذي يقع به

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 480.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 85.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 357.

(4) ذكر ابن عربي، في «رسالة لا يعول عليه»، أن: «احتقار العوام في جناب الخواص، بتعيين فلان وفلان، كفضل الحسن البصري [التابعي الزاهد]، على الحسن بن هانئ [الشاعر أبو نواس] لا يعول عليه». رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)،

الشرف لأحد، لا حد له ينتهي إليه»<sup>(1)</sup>. وبذلك نطق النبي في الحديث الصحيح: «مثل أمتي مثل المطر، لا يُدرى أوله خير أم آخره»<sup>(2)</sup>.

لو حَكَّمنا اسمه الواسع في هذه الواقعة المتنازع فيها، ما حَجَرنا واسعاً، وما وَسَّعنا إلا الذهاب مع ابن عربي، في القول إنّ للمتأخر ولللاحق من اتساع الفضل والعلم المخصوص، ما لم يكن للسابق وللسلف؛ إذ حُظَّ الزيادة على المتقدم ثابتة، وتفيدها ختمية النبوة، التي أكملت دورة الرسالات والنبوات في الزمان، فللخاتم فضل الزيادة والجمعية على المفتتح، وعلى البدء، والسابق؛ بل لا ظهور لبدء إلا بالختام<sup>(3)</sup>، كما لا يظهر السلف إلا بالخلف:

«رأى الأمر يُفضي إلى آخر فصير آخره أولاً»<sup>(4)</sup>

وعند ابن عربي، كلّما تأخّر الزمان قرب من الحقيقة، واقترب الفهم من الاكتمال، وكان أجمع وأكثر قدرة على التلقّي الخلاق للنصوص، ومواصلة تفجيرها إلى الأبد، وفتح كلّ إمكاناتها على مستقبلها، وهو تأويلها، إلى أن تنتهي إلى الآخرة؛ إذ، خلافاً لابن تيمية، كلّما اقترب الناس من الآخرة، وابتعدوا عن الزمان الأول، كان أفقهم أوسع، وكانوا على مقربة من اكتمال الدائرة الهرمينوطيقية في الدارين، فيصرون قاب قوسين من الظهورات التامة والموفورة، والكشوفات الغزيرة، التي لم تكن وقت النشأة، وصارت، بحكم الانتقالات الارتقائية، وظهور حكم البرزخ، أوضح، وأصفى، وأبين، وأنضج ممّا كانت عليه. يقول ابن عربي: «الزمان، اليوم، ليس هو كالزمان الماضي، وسبب ذلك قربه من الدار الآخرة، فكثر الكشف في أهله

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص67.

(2) حديث أخرجه أحمد في مسنده برقم 130، 143/3. والترمذي في سننه برقم: 2869.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص455. وفيه من الشعر:

«وأن البدء يظهر بالختام فحال بين بدء وانقضاء»

(4) المصدر نفسه، ج3، ص326.

اليوم، وصارت لوائح الأرواح تبدو وتظهر، فأهل زماننا، اليوم، أسرع كشفاً، وأكثر شهوداً، وأغزر معرفةً، وأتمّ في الحقائق، وأقلّ عملاً من الزمن المتقدم، فإنّهم كانوا أكثر عملاً، وأقلّ فتحاً وكشفاً ممّا اليوم؛ لأنهم أبعد الأزمان (...). فالعمل فيما مضى كان أغلب، والعلم في وقتنا هذا أغلب، والأمر في مزيد إلى نزول عيسى عليه الصلاة والسلام، فإنّه يكثر، والركعة ممّا كعبادة شخص ممّن تقدّم عمره كلّ، كما قال ﷺ: «للعامل منهم أجر خمسين رجلاً، يعملون مثل عملكم»<sup>(1)</sup>. وما أحسنها من عبارة، وأطفها من إشارة، وهذا ممّا ذكرناه من الاقتراب: اقتراب الزمان، وظهور حكم البرزخ، ألا ترى إلى قوله ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى يكلم الرجل فخذ بهما فعل أهله»<sup>(2)</sup>، وفي الحديث: «إذا اقترب الزمان لم تكذب رؤيا المؤمن تكذب، وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثاً...»<sup>(3)</sup>.

فالقرب من الآخرة لا من النشأة الأولى قرب من الحقيقة المكتملة والخالصة، ما دامت هذه الحقيقة، في حدّ ذاتها، مزيدَ ظهورٍ وتوسّع وتفصيل، فيتقوّى الفهم والفتح، ويزيد الإدراك ويتوسّع في القراء المتأخّرين، لهذا الحكم في الاقتراب من الزمان الأخير، والنفس الأخير للظهور، فالابتعاد مطلوب لمزيد اقتراب، والمسافة الزمنية الفاصلة بين الأول والآخر، والأصل والفرع، ضروريّة لتحقيق النضج الكامل للفهم وترقيته،

(1) الحديث أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وغيرهم من أصحاب السنن بألفاظ متقاربة. ولفظه في سنن الترمذي، الحديث رقم 3058: «للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلاً، يعملون مثل عملكم»، قال الترمذي: حديث حسن غريب.

(2) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار: رسائل الإمام محيي الدين بن عربي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1996م، ص 18-19. الحديث مخرج في السنن، وهو في سنن الترمذي رقم: 2181، بلفظ: «لا تقوم الساعة حتى تكلم السباع الإنس، وحتى تكلم الرجل عذبة سوطه، وشراك نعله، وتخبره فخذ بهما أحدث أهله من بعده».

(3) حديث رواه أبو هريرة، وأخرجه الترمذي في سننه برقم: 2270. واستدلّ به ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 376.

خلفاً لسلفيّة ابن تيمية، التي تعدّ الزمان الأول المتقدمّ مكتملاً و راقياً، وأتمّ فهماً، وأكمل علماً، وأفضل في كلّ شيء، قياساً إلى القرب من نزول الوحي، ونشأة الأمة على فطرتها الأولى، وغفلت هذه السلفية عن فضل المتأخر الذي بورك له شرعاً في الفهم، والعلم، والقراءة.

لقد عمل ابن عربي جاهداً على تثبيت أصالة الخلف المتأخر، وعدم استثنائه من فضل الحقّ وبركته في الخلق، وتواصل مدده، وعدم انقطاعه، فكما أنّ الحق هو الأول، فهو الآخر، وهو المقدّم والمؤخّر، وكما أنّ حظّ المتقدم من أسماء الحقّ؛ «الأول»، فحظ المتأخر من أسمائه؛ «الآخر»، والآخر حضرة جمعية<sup>(1)</sup>؛ لأنّه يضمّ الأول ويزيد عليه، والحقّ أوسع وأعظم من أن يكون عند الأول، ولا يكون عند الآخر، أو يكون حظّ المتقدم منه أعظم من حظّ المتأخر، فيحكم عليه الزمان، أو أن يكرّر للآخر ما أعطاه نفسه للأول، فيحكم عليه الحدّ، والمقدار، والانحصار، والعقم، والفقر، «فالمشهد، الذي حصل للمتقدم، لا سبيل أن يحصل للمتأخر، لما قلنا من أنّه -تعالى- لا يتجلى في صورة مرتين، ولا لشخصين في صورة واحدة، للتوسع الإلهي»<sup>(2)</sup>.

لذلك إن كان من مديح للزمان، فليكن مديحاً للزمان الرحيم المتوسع الجامع الوارث، القريب من زمان كشف الغطاء التام، ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: 22]، و«في كشف الغطاء رفع الضرر، واحتداد البصر، فإذا كشف الغطاء، وجاء العطاء، تسرحت الحواس، وارتفع الالتباس، وتخلص النص، وزال البحث والفحص، والمباح أتمّ حكم شرع للإنسان، وعليه جميع الحيوان»<sup>(3)</sup>. فالأصل في توسيع القراءة الإباحة؛ لأنها مزيد

(1) من هذه الجمعية التي للآخر ما وردت الإشارة إليه في حديث الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: «نحن الآخرون الأولون»». صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب هداية هذه الأمة ليوم الجمعة، الحديث رقم 1419.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 679.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 343.

كشف غطاء، وتخليص للنصوص، بمرور الأزمان، وصيروراتها فيها، وجدة بصر، بمزيد تدقيق وقرب من الحقيقة والنهاية؛ أي بالابتعاد والانفصال التدريجي عن النشأة الأولى، والتحرر منها، والانتقال في النشآت والمنازل، إلى النشأة البرزخية في أول منازل الآخرة: «فلهذا كثر العلم، والفتح، والكشف في المتأخرين، ومن كان عنده منه شيء ظهر عليه؛ لأن علمه غالب عليه لكثرتة، فسبحان واهب الكل»<sup>(1)</sup>.

إن حركة النص والقراءة في الزمان لا تعلق لها، فحسب، بالتاريخ الجمعي العام للقراءة والقراء؛ بل تتجسد أوضح ما يكون في التاريخ الفردي الخاص لقراءة القارئ الواحد نفسه، فتكون قراءته نصاً ما في زمان، غير قراءته النص نفسه في زمان يليه، وذلك أن زمان كل قراءة محكوم بشروط متجددة، وبأحوال جارية، وبأوضاع مختلفة، تسمح للنص بالعبور الدائم في هذه المواطن، فينصبغ بآثار المرور والعبور. يقول ابن عربي: «ألا ترى العالم الفهم المراقب أحواله، يتلو المحفوظ عنده من القرآن، فيجد في كل تلاوة معنى لا يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوّة هي، بعينها، ما زاد فيها شيء، ولا نقص، وإنما الموطن والحال تجدد، ولا بدّ من تجدد، فإن زمان التلاوة الأولى، ما هو زمان التلاوة الثانية»<sup>(2)</sup>، فسمي الوحي المنزل قرآناً لأنه يُقرأ، ولا يُتلى فحسب، فهو معطى للقراءة، وسمي المأثور عن الرسول حديثاً؛ لأنه يحدث عند السامع، فالسماع، والقراءة، والفهم كلّها لا تتكرر، لعدم التكرار في الوجود المتسع، «فلا تكرار في الوجود، وإن خفي في الشهود، فذلك لوجود الأمثال، ولا يعرفه إلا الرجال، لو تكرّر لضاق النطاق، ولم يصح الاسم الواسع بالاتفاق، وبطل كون الممكنات لا تتناهى، ولم يثبت ما كان به يتباهى»<sup>(3)</sup>؛ إذ الجود الإلهي في الوجود أن لا

(1) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، (م.س)، ص 19-20.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 258.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 369.



يتكرر عطاء أو خلق، فكَلِّه جديد متجدّد، واللبس في الأمثال، ومنها وقع الاشتباه ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: 25]، فلا تشابه، من وجه كونه تكراراً وإعادة؛ بل من وجه كونه تبايناً واختلافاً، «لأن الاختلاف واقع أبداً»<sup>(1)</sup>، فالمتشابه هو المختلف والمشكّل، ومنه متشابه القرآن والحديث؛ أي مختلفهما، فمن تشابهت عليه قراءة في زمان، وقراءة في زمان آخر، ولم يتجدّد له فيهما فهم، ولم يختلف؛ بل تكرر، فهو محروم مغبون عند ابن عربي: «فمن استوى فهمه في التلاوتين فهو مغبون، ومن كان له في كلّ تلاوة فهم، فهو رابع مرحوم، ومن تلا من غير فهم فهو محروم، فالآية عنده ثابتة محفوظة، والذي يتجدّد له الفهم فيها عن الله في كلّ تلاوة، ولا يكون ذلك إلا بإنزال، فتارة يحدث إنزاله من الرب (...) وتارة يحدث إنزاله من الرحمن»<sup>(2)</sup>.

إنّ الأمثلة، التي قدّمها ابن تيمية في تفاضل الصحابة وتفاوتهم في تلقّي نصوص الوحي، بين مُبلِّغ (كأبي هريرة)، ومفسّر ومفجّر لها (كابن عباس)، تنقض مقالته في الزمانية السلفية؛ إذ لا تعلق للزمان الفاضل بهذا التفاوت والتفاضل، ولا بقرب أو بعد من الرسول، ولا بتفضيل الله ورسوله، وإنّما بأشخاص يتفاوتون، وبأذواق تختلف، فلم يكن بين الصحابة تقدّم في الزمان يُذكر، ولا تفضيل من جانب الحقّ والنبّي، ومع ذلك تفاوتوا، وتفاضلوا في التلقي، فما الذي يمنع أن يكون هذا التفاوت نموذجاً متحقّقاً، على هذه الصورة، في تلقّي الأزمنة المتأخّرة، فيكون فيهم التفاوت في التلقي، ويسلم بعضهم لبعض فضل ما عنده، ويكون لهم ومعهم من الفضل والزيادة، التي تسعهم عند الحق، ما لم يكن للسلف، بدل حجر الفضل، وقصر الحرية، في الاختلاف والتفاوت في التلقي، على الصحابة والسلف، وتخصيص الخلف بالخرس والاتباع، وترك الخوض في العلم وفي تفجير النصوص.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص258.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص129.

خطاب ابن تيمية ينقض نفسه بنفسه، ويفكك مقولة تخصيص شرف وفضل تفجير النصوص بالسلف، والحال أن لا مخصّص عند الرب لفضله ورحمته، اللذين يختصّ بهما من شاء، لا مَنْ شاء ابن تيمية، أو ابن عربي. إذ لما أورد ابن تيمية أنّ أذواق وإشراقات الصحابة واجتهاداتهم تختلف، وكلّ ميسّر لما خلّق له، دلّ ذلك على وجوب المصير إلى تعميم هذا الفضل على كلّ الأزمان، لا تخصيصه والتحكم فيه من دون من له الحقّ فيه، وهو الخلاق على الدوام، والوهاب، الذي كلّ يوم هو في شأن، الواسع العليم، لا نهاية لعلمه، ولا تتوقف المعرفة به في زمان، وإلا كان محدوداً محاطاً به، ولم يكن عزيزاً منيعاً. وابن تيمية نفسه عرفت عنه اجتهادات في النصوص لم يلتزم فيها مقولة اتباع السلف، وإنما أعطى نفسه حرية بناء معرفته بالنص وابتداعها، ففضل غيره من المتقدمين بالاجتهاد في ما لم يجتهدوا فيه، أو اجتهدوا، فقصروا.

خلاصة القول في تفجير الصحابة للنصوص أنّ الميزة فيه ليست في نتائج التفجير في حدّ ذاته؛ من تفسير موفق، أو تأويل جميل، أو رأي معتبر، يُعلّب ويُحوّل إلى الخلف، لاتباعه، وتقديسه، والاستمسك به، فيحوّل دون هذا الخلف، وتكوين شخصيته، التي تظهر فيها الآثار المتجددة غير المكررة للذي كلّ يوم هو في شأن، ويكون حجر عثرة في طريق تجديد المعرفة بالشؤون التي عليها العالم، في سيرورتها إلى المستقبل، وفي بناء معرفته بالحق؛ بل إنّ الميزة في تفجير الصحابة هو تشريع هذه الممارسة في حدّ ذاتها، وتأصيلها في التعامل مع النصوص، فيكون الاقتداء ليس بالذوق الخاص للصحابي في النص، ونتائج تأملاته وقراءته؛ بل بمبدأ الذوق، والتأمل، والقراءة نفسه؛ أي بالمنطلق السليم العادل في إنصاف القراءة، والفهم، والتأويل، من أيّ صدروا، وفي أيّ زمان كانوا، أو يكونون.

مما تقدّم في مقارنة منظور ابن تيمية، ومنظور ابن عربي، لشرعية تفجير النصوص، يتبين أنّ ابن تيمية يربطها بالقرب من الزمان الأول، ويقرّ بهذه الشرعية لأمد، وابن عربي يربطها بالقرب من الزمان الآخر، ويمدها لأبد.

فالأول يوقفها عند جيل الصحابة، وبالكاد جيل التابعين، ويجعلها أقوى فيهم، وكلّما زاد الزمان وتأخر ضعفت، ولا يكون للمتأخر في هذه الممارسة حظ، إلا أن تكون رواية ونقلًا، وعلى فهم المتقدمين من السلف<sup>(1)</sup>، والثاني يبيحها لسائر الخلق، ويجعلها ممارسة أصيلة للمتأخر، أصالة تجربة الوراثة والخلافة، التي تمنع الحجر على الوارث، والمستخلف، وفي الحديث: «رُبَّ حَامِلٍ فقه إِلَى مَنْ هُوَ أَفقه مِنْهُ»<sup>(2)</sup>. ثمَّ إنّ هذه الممارسة التفجيرية والإحيائية للنصوص تكون أقوى، وأجود، وأصفى في المتأخر، لبركة الزمان المتأخر، بركة اسم الحق «الآخر»، ولذلك إنّ النص يبارك بالقراءة، وبركته في قرائه المتزايدين في الزمان، ولو انقطعت هذه البركة في النصوص والفضل في الزمان، لانقطعت حياة النص؛ إذ حياته في ما يعطيه في قرائه من آثار متجددة؛ أي في قراءاته المتواصلة والمختلفة، وفي تلقّيه المتنوع، وفي تضافياته المتحقّقة من علاقات القراء التفاعليّة به. ويتفاضل القراء في بركة الفهم، أو في الفهم المبارك والحكمة المباركة، يؤتاها كلٌّ من يتسع محلّه، واستعداده لقبولهما. ومن بركة النص أن يجد فيه كلٌّ مريد ما يريد، ف «المريد من يجد في القرآن ما يريد»<sup>(3)</sup>، وليس وجدانه في النص ما يريد؛ أن النص ينطوي سلفاً على كلّ الإجابات الممكنة عن مطالب قرائه في كلّ الأعصر والأوقات، وتكفي فيها عمليات الاستخراج والاستنباط؛ بل إرادة القراءة هي التي تفتحه على أفق السؤال والجواب معاً؛ إذ التمكن في الإرادة

(1) يرى ابن قيّم الجوزيّة تلميذ ابن تيمية، أنّه «ليس بعد القرآن، وأخبرنا وحدثنا، إلا شبهات المتكلمين، وآراء المنحرفين، وخيالات المتصوفين، وقياس المتفلسفين». مدارج السالكين، تحقيق رضوان جامع رضوان، مؤسسة المختار، القاهرة، 2001م، ج2، ص179.

(2) نص الحديث: «نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها، ثمّ أداها كما سمعها، فرب حامل فقه وليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، ابن تيمية، نقض المنطق، (م.س)، ص80.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص377.

والقراءة تمكّن في تكوين المقروء وتوليده، والمراد يوهب من هذه العلاقة لا من خارجها، ولا من أحد أطرافها باستقلال، واستغناء، وانعزال عن الطرف الآخر، لذلك كان «المريد المكين من يقول لما يريد: كن فيكون، فمن لم يكن له هذا المقام، فما هو مريد»<sup>(1)</sup>، ذلك أنّ إرادة المريد هي على المضاهاة لمن يقول لشيء إذا أَرَادَهُ: كن فيكون<sup>(2)</sup>. وعليه فإنّ الإفادات الدائمة، وغير المنقطعة، حالة تعقل بين اثنين، وأمر بين أمرين، هي لأهل الإرادات والمبادرات في اقتحام النصوص وتفجيرها، وذلك أنّ النصوص إنّما تتكلّم على ألسنة قرائها، وتظهر فيهم، و«الخطاب على قدر السامع لا على قدر المتكلم»<sup>(3)</sup>، و«عين الكلام هو عين الفهم من السامع»<sup>(4)</sup>؛ بل تحليل القصد في الكلام والمراد منه، لا يستقيم تخريجه إلا على قصد السامع ومراده؛ لأنّه في موطن السماع والقراءة يتحقّق النص والقارئ معاً، كما يتحقّق الإلقاء والتلقّي على المعية، والتضاييف، والتبادل القصدي.

من ثمة، لم يكن لأحد من الخلق أن يسدّ طرق القراءة المتجددة والفهم المختلف، وينصب نفسه سادناً على النصوص، التي تشوّف إلى الكل، وتتوجّه إلى الجميع، وتستشرف الآتي، وتسع الاختلاف في قراءتها، ولا عبرة بالزمان أو المكان، كما قيل في الحق: «جناب الله أوسع أن يكون عليه سدنة من خلقه، ولا سيّما من نفوس جبلت على الشحّ، وحبّ الرياسة والتقدم»<sup>(5)</sup>. فكما تشرّع النصوص على معانيها الممكنة، وتشرح دلالاتها، وتفتح على الآفاق وعلى الأنفس، تشرح صدور القراء، أيضاً، وتشرح وتفتح، وتفسح، وتوسع، وتلين، وفي دعاء موسى وسؤاله: ﴿رَبِّ أَشْرَحْ لِي

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 377.

(2) وهو القائل: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [التحل: 40].

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 427.

(4) ابن عربي، الرؤيا والمبشرات، ضمن كتاب: الخيال وعالم البرزخ والمثال، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1984م، ص 68.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 706.

صَدْرِي ﴿[طه: 25]، وفي سؤال الحق محمداً: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشَّرح: 1]، فالشرح انفتاح النص والقارئ.

إنَّ الإمكانات التشارحيّة التعاونية والانفتاحية بين النصّ والقراءة، تتحقّق في انشراحهما، ما يجعل الطريق الهرمينوطيقي على الازدواج والشفع، برؤية النص منشراحاً ومشروحاً في القارئ، والقارئ منشراحاً ومشروحاً في النص؛ بل رؤية كلّ القراء المتقدّمين والسابقين في القراء المتأخرين واللاحقين، فمرآة المتأخر أصفى للقراءة، وأعدل، وأحسن، وأجمع، وأتمّ، وأقوم، وفي ذلك قيل: يقرأ جيداً مَنْ يقرأ آخرّاً.

(<sup>1</sup>) (Lira bien qui lira le dernier)

لكنّ ابن عربي ينبّه إلى أنّه «مع هذا كلّّه، الآخر في ميزان الأول ولا بد، إذا كان تابعاً له، مقتدياً به، ولكن من حيث الوزن، وهو العمل، لا من حيث العلم بالله، فإنّ العلم بالله لا بد فيه من الميزان، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم»<sup>(2)</sup>. فعمل الآخر في ميزان الأول -لا شك- ولا تعلّق لحديثنا في القراءة، بوزن الأعمال، وإنّما بميزان العلم، الذي مع الآخر مزيد فضله وبركته، والفضل لا يدخل الميزان؛ لأنّ الميزان وضع للعدل لا الترجيح، فإن رجح في الخير، فذلك فضل ومزيد يؤتيه الله من يشاء، ولا يوزن على الحقّ ما فضل به بعضاً على بعض، مما يزيد على العدل، من المزيد الممدود لا بالميزان، وإنما بفضل الرحمة الواسعة، التي لا يحصرها زمان، ولا يحدها مكان، ولا تختصّ بأكوان دون أكوان، وذاك «أنّ الاختصاص الإلهيّ لا يقبل التحجير، ولا الموازنة، ولا العمل، وأنّ ذلك من فضل الله يختصّ برحمته من يشاء، والله ذو الفضل العظيم»<sup>(3)</sup>.

(1) G. Genette, Palimpsestes, La littérature au second degré, seuil, Paris, 1982, La quatrième de couverture.

(2) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، (م.س)، ص 20.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 319.

والنص يقول: ﴿وَأَنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الدَّارِيَات: 47]، والأمر في مزيد أبداً لا أمداً، والقارئ المأمول للنص مدعو للسير في القراءة، وعدم التوقف في طلب العلم عند ما انتهى إليه سابقوه، ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، و«إن الله لا يمل حتى تملوا»<sup>(1)</sup>، والنص يقول: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: 35]، «فالمزيد الواقع من العالم في العالم، فهو من الخفي، والمزيد لا يزال، فالعالم مزيد خارج من الخفاء إلى الجلاء لا يزال»<sup>(2)</sup>، كالخروج الدائم للخفي في النص بجلاء القراءة، والجلاء لا يزال ما دامت القراءة، وكلّ قراءة جلاء، هي تجسيد حي لبركة النص، من كونها جعلت النص رحماً مولدة.

في هذه الرحم المولدة الدائمة، يقول ابن عربي: «وهذا كله من بركة أم الكتاب»<sup>(3)</sup>، وهي فاتحته، التي فتحت سوره في المسطور، وصور قرائه في المعمور، ف قيل «كن» و«اقرأ»، و«ارْق»<sup>(4)</sup>، ولذلك لا عجب من أم «فاتحة القرآن»، ولدت أباهها «القارئ» (وهو أم كذلك بما يتولد فيه)، ولا من لَاحِقٍ يتقدم السابق، ولا من تلميذ يُعَلِّمُ أستاذه<sup>(5)</sup>، ولا من فرع يصير أصلاً للأصل؛ بل لا أصل للأصل على التحقيق والكشف، ففكر بلا أصل ولا مركز، هذا هو الاختلاف، في صورة مسمّى الأصل والفرع، والسلف

(1) حديث نبوي استدلل به ابن عربي في سياق ما أوردناه في الاتساع وعدم الحصر والحجر. الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 374. والحديث في صحيح البخاري برقم: 5861.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 321.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 138.

(4) في القرآن: «كن فيكون»، وفيه «اقرأ»، وفي الحديث: «اقرأ وارْق» وهو في سنن أبي داود برقم: 1464.

(5) نبه ابن عربي، في ما فتح له على يد تلميذه إسماعيل بن سودكين، إلى أنه «قد يستفيد الأستاذ من التلميذ أشياء من مواهب الحق تعالى، لم يقض الله للأستاذ أن ينالها، إلا من هذا التلميذ»، وأقرّ بفضل المتأخر على السابق، قال: «فالحمد لله الذي استفدنا من أولادنا مثل ما استفاده شيوخنا منا أموراً، كانت أشكلت عليهم». ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 681-682.

والخلف، وإن شئنا استبقاء لفظ الأصل، قلنا هو الأصل الظهوري، لا الأصل الوجودي:

«الأصل قد يثبت فرع»	والفرع لا يثبت أصل
الأصل لا أصل له فاعتبر	قدر الذي ليس له أصل
الفرع قد يرجع في علمنا	أصلاً ولا ينكره العقل
كعلمنا بالله من علمنا	بنا كما عينه النقل <sup>(1)</sup>

الفرع يُعطي الأصل في الظهور والتضاييف، كما يلد الابن أباه، وكما تلد الأم أباهما، (وقد تقدم ذكره) «فقد عرفناك أنّ الأبوة والبنوة من الإضافات والنسب»<sup>(2)</sup>؛ أي هي أمور بينية برزخية معدومة العين والوجود، متحققة الظهور والآثار. والقصد أبعد من مجرد استفزاز المعنى المستقر، والعوائد المطمئنة الساكنة، وإنما مساءلة الهويات والكينونات المغلقة، من الاختلاف الذي يسكنها وتكبتها وتواريه، والذي ينبعث من عمق رحمها، لا من عقم ظاهرها، كما أنّ الغرض تحريك اللغة والنواميس في كلّ اتجاهاتها، من أجل الإنتاجية، والتوليد، والتكوين. والتحريك زحزحة للمركز، والأصل، والهوية، والمطابقة، وكسر بنيات التقابل في التفاضل بالتقدم في الزمان، فإنّ زمان الشيء وأوله قد يكون في وجوده، كما قد يكون في ظهوره. وتأخر النشأة في الزمان لا يعطي ذمّاً للمتأخر، ولا مدحاً للمتقدم، وإثبات التفاضل إنّما هو في ما يفضل ويزيد بالاتساع، والتوسيع، والإكمال، والجمعية؛ لذلك احتمل الكمال عند ابن عربي أن يظهر جُوده في الخلف المتأخّر وجُوده، بأعظم مما ظهر به في السلف المتقدم وجُوده، إن لم نقل إن كمال الخلف، أو حتى نقصه، هو الذي يعطي كمال السلف معنى

(1) ابن عربي، ديوان ابن عربي، تقديم محمد ركابي الرشيدى، دار الركابي، القاهرة، 1994م، ص 140.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 143.

لتقدمه وسبقه، ف «استعداد الأبناء أقوى من استعداد الأبوين؛ لأن الابن جمع استعداد الاثنين، فكمال الابن الكامل، أعظم من كمال الأب؛ ولهذا اختصّ محمد ﷺ بالكمال الأتم، لكونه ابناً، وكلّ ابن في النشأة له هذا الكمال»<sup>(1)</sup>. لكنّ بنوة النبي محمد لأمه أظهر، فهو ابن أمه، فقد كان، كما في الخبر، رؤيا أمه آمنة بنت وهب؛ ولذلك «كان ﷺ عين رؤيا أمه، ظهرت في ماء أبيه بتلك الصورة التي رآته أمه، ولذلك كثرت المرآي فيه ﷺ، فتميّز عن غيره»<sup>(2)</sup>، فللأم فاعلية تقدّمت ماء الأب، بما شكّله هذا الماء من رحم، لإلقاء الرؤية فيه وقذفها، قبل أن تصير إلى رحم الأم الطبيعية، فتدرج النبي في صورة الرؤيا، وماء الأب، ورحم الأم، أو لنقل في ثلاث أرحام؛ رحم الرؤيا، ورحم ماء الأب، ورحم الأم، وهذا كله للدلالة على سعة معنى الأرحام المنفعلة، التي تقذف الأعيان والصور، مثل قذف الأقلام الفاعلة، وأن الفاعلية لا تختص بالآباء، وإنما بالأمهات أيضاً، كما أنّ الأبوة لا تختص بالآباء في الأبناء، وإنما بالأبناء في الآباء أيضاً، فيلد الابن أمه، كما يلد أباه، وكما تلد الأم أباه، على ما ذكرنا من اعتبارات الإظهار، والظهور، والتجلي في الاسم والصفة، من إثبات المتأخر زماناً للمتقدم، وإثبات الفرع للأصل، وتحقيق الخلف للسلف، وإلا فإنّ مسمّى المتقدم، أو الأصل، أو السلف، لا عين له، ولا يتعيّن إلا بمسمى المتأخر، أو الفرع، أو الخلف.

بناء على هذه الرؤية، التي تحدد مفهوم السلف، من موقع ظهور الخلف، وإظهاره له، لم يعد ممكناً الوقوف في تفجير مياه النصوص والمعارف، عند الحدود التي أوقفه فيها ابن تيمية؛ أي عند السلف والآباء. وفي النشأة الأولى للنص في السامع الأول المتقدّم في الزمان، وهم طبقة الصحابة والذين يلونهم؛ لأنّ للنص شؤوناً بها يتجدّد، ونشأت في الخلف،

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 679.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 378.



وإنشاء لا يتناهى في الزمان، ومن هذا الإنشاء والتكوين يستمد حياته، وامتداده، واتساعه، كما لم يكن ممكناً، أيضاً، أن يقوم بالتفجير متهيبٌ خائف مسلوب الإرادة، ومحجور عليه، وممنوع من التصرف، وهارب من نفسه، ومن العالم، ولائذ بالسلف، معتقد بأنّ مدح تلقيهم للنصوص لا يستقيم إلا بالقدح في تلقّي الخلف وتسفيّهه، وبتحويل إعجاز النص من حيث صدقه، إلى عجز القراءة، وتعجيز القارئ والتشكيك في صدقيته؛ بل لا يمكن، عند ابن عربي، إثبات دعوى الغيرة على الله، في منع الناس من حرياتهم، والتحجير عليهم؛ لأنّ الغيرة على الله جهلٌ بالحقائق على ما هي عليه من طلب الاختلاف، لظهور الرحمة وظهور آثار الأسماء، ف«بالغيرة تثبت الحدود، وبها وقع التحجير في الوجود، من غار على الله فهو جاهل بالله، فهو الغيور، الذي لا يُغار عليه، فإنّ الحصر فيه محال، ولا يثبت لديه، من غار عليه فقد حده، ومن حده جعل عينه ضده أو نده»<sup>(1)</sup>.

### 3-6- الهويات المتقابلة على التنافي والتضاد والهويات المُكَوَّرة على الاختلاف:

إنّ الجمع بين صدق النص وشرعيته في عالمه، وصدقته كلّ قراءة ومشروعيتها في عالمها، هو وحده الكفيل، عند ابن عربي، بجعل النص مقروءاً، وجعل القراءة نصّاً، وبفكّ عزلة الهويات المغلقة، عبر الاشتغال على تنفيس قبضة التقابلات الرسومية بين الحق والخلق، والحلال والحرام، والدنيا والآخرة، والسلف والخلف، والأصل والفرع، والقسمة العقلية الضدية بين الوجود والعدم، والحقيقة والخيال، والعيان والوجدان، وبفتح طرفي المقابلة بعضهما على بعض، ورؤية هذا في ذاك، فلا يعود يقال: نص وقارئ، وإنّما: قارئ في نص، ونصّ في قارئ، تحريراً لهما من قبضة الهويات المغلقة، وإثباتاً للتوابع بينهما لا التراتب.

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 374.

مضرب المثل في إثبات التوالج والتكوير، عند ابن عربي، في الزمان المتوالج للتوالد، والتكوين، والإنتاج، الذي تشير إليه الآية: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ [ط: 13]، والآية: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾ [ر: 5]، والآية: ﴿يَغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾ [أ: 54]، فكان الليل والنهار لا على التعاقب الطبيعي المعتاد عند الناس: ليل ونهار؛ بل على التوالج، والغشيان، والتكوير، «من كور العمامة، فيخفي كل واحد منهما ظهور الآخر، كما يغشي الليل النهار؛ أي يخفيه، وكذلك النهار يغشي الليل»<sup>(1)</sup>: ليل في نهار ونهار في ليل<sup>(2)</sup>. وضرب هذا المثل وإيراده، إضافة إلى ما يدل عليه من قيام التوالج والتخالج في الهويات المتقابلة رسومياً، أو ردها لأمر آخر عند ابن عربي، هو انتفاء الهوية المستقرة الخالصة والمطلقة في التضافات التوالجية المذكورة، بزرع الاختلاف في قلبها؛ أي بإثبات ما تختلف به حقيقة الهوية عن نفسها في هذا التضاف، فلا يُعرف، في مثال النهار والليل، متقدّم من متأخر، لأنهما، في حقيقتهما، على التكوير، لا على التعاقب، والتراتب، والتقابل: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ [س: 40]. كما لا يُعرف واليخ خالص ومتمحض، من مَوْلَج فيه متمحض وخالص أيضاً، فالليل في النهار، والنهار في الليل، والظاهر في الباطن، والباطن في الظاهر، «فيكون الليل ذكراً، والنهار أنثى، لما يتولد في النهار من الحوادث، ويكون النهار ذكراً والليل أنثى لما يتولد في الليل من الحوادث»<sup>(3)</sup>.

التضاف وحده هو المظهر لحقيقة النسبة بين المتضايقين؛ إذ هويتها في الاختلاف، وإذا كان هذا أمر الذكورة والأنوثة في الليل والنهار، فإنه، كذلك، أمر الأبوة، والأمومة، والبنوة فيهما، كلّها على الاختلاف وتبادل

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 395.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 548.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 561.

الأدوار، فهي، حسب التضاييف، لا حقيقة لها في نفسها، وهو الاعتبار الذي تعطيه الآية: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَلَّيْلٌ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾ [يس: 37]، فالآية، في تأمل ابن عربي، تشير إلى أنّ الليل أم للنهار، «وأن النهار متولد عنه، كما ينسلخ المولود من أمه، إذا خرج منها، والحية من جلدها، فيظهر مولداً في عالم آخر، غير العالم الذي يحويه الليل، والأب هو اليوم»<sup>(1)</sup>. فخرج النهار من الليل، خروج الابن من رحم الأم، فيكون الليل أمّاً، والنهار ابناً، ويكون اليوم أباً، واليوم يطلق على النهار، فالنهار أب وابن، واليوم إذا متولد من الأب والابن، «فهذا الليل والنهار أبوان بوجه، وأمان بوجه»<sup>(2)</sup>.

غاية القول أنّ التكوير، الذي فيه إخفاء هذا في هذا، هو لعبة تبادل أدوار، وانتقال في الهويات، لا استقرار فيها. فإن كان الكل يجري لمستقر له ويطلبه، كما تجري الشمس لمستقر لها: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾ [يس: 38]، فإنه لا قرارَ ولا مركزَ، ولا استقرار في الحقيقة عند ابن عربي: «نحن لا نقول بالمركز»<sup>(3)</sup>، ولذلك قرأ الصحابي ابن مسعود الآية: ﴿والشمس تجري لا مستقر لها﴾<sup>(4)</sup>، فطلبت الاستقرار مع امتناعه في الوقوع، للحركة اللازمة في الهويات والمراتب، طلباً للإنتاجية. وفي هذه الحركة وقع الكلام، لا في الذوات المعزولة، ولا في الذات المجهولة في عمائها، وغناها النفسي، واستغنائها عن التعلقات والإضافات، ف «الحركة تكوين، فهي تلوين، ومع السكون لا يكون كن فيكون (...)، ولا تلوين إلا

(1) الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 141.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 140.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 377. وفيه: «قرأ ابن مسعود: والشمس تجري لا مستقر لها، وقرأ غيره: لمستقر لها، وكلّ ذلك صحيح لمن تأمل:

بالحركات، فلهذا يحتوي على جميع البركات، ولا تُصغ إلى قول من قال  
وفصل:

كل يوم تتلون غير هذا بك أجمل<sup>(1)</sup>

إذ التلويح من نعوت الكمال والجمال، لا النقص والقبح، بل هو لأهل  
التمكين.

بالعودة إلى آية الشمس، فإن نص الآية في القراءتين قد احتفظ  
بالاختلاف؛ أي على برزخية الحقيقة والهوية في مستقر الشمس، فلها مستقر  
ما لها مستقر، هكذا هي الهوية على الاختلاف، فكما كان النهار أباً من وجه،  
وأماً من وجه، وولداً من وجه، فالشمس تجري إلى مستقر لها لا مستقر لها،  
وقد ذكر ابن عربي هذا الاعتبار للاختلاف القائم في الحقيقة والهوية، في ذوقه  
لآيات تثبته، منها ما اشتهر عند دارسيه من الاعتبار في الآية: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ  
رَمَيْتَ وَلَنُكَبِّ اللَّهُ رَحْمَةً﴾ [الأنفال: 17]، فجعل الرمي لا رمياً، ومحا، وأثبت،  
ثم أثبت؛ بل أثبت بين محوين، ومحا بين إثباتين، نقلاً للهويات المتقابلة على  
التضاد والتنافي، إلى الهويات المكورة، التي يخفي بعضها بعضاً ويظهره، كما  
ذاق هذا الاختلاف القائم في الهوية، من تحقيق اللبس في مفهومي التدني  
والتدلي في قاب القوسين، المذكورين في الآيتين ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ [8] ﴿فَكَانَ قَابَ  
قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [النجم: 8-9]. قال: «الهوية عين الدائرة، وليس سوى عين  
القوسين»<sup>(2)</sup>. تتعين الهوية من الاختلاف، كما تتعين الدائرة من القوسين،  
فهوية الدائرة من الغيرية التي هي قوسان، وهوية القوسين مما يشكلانه من  
غيرية هي الدائرة، فالغير في العين، أن التدلي في التدني، كما التدني في  
التدلي، فلكل منهما حظ وأثر في الآخر، وعلى هذا هوية المقولات،  
والمفاهيم، والكلمات، والعبارات، والنصوص، معانيها وحقائقها في ما  
تحمله من اختلاف، وتخفيه من مغايرة؛ إذ الاختلاف والمغايرة من مكوناتها،

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 374.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 40.

ولا يوجدان خارجها في هوية أخرى مغلقة، والاختلاف والمغايرة هما وحدهما من يسمح بتفجير يناهض النصوص من القراء «الفجار»، الذين يشرق فجر النص من أفقهم، وتتنبس قبضة الثنائيات المغلقة، وكربة عزلة النص في أنفسهم، كتنبس الصباح لكربة الليل والنهار، إذ به تَعَيَّنَا، كتعيَّن الحلال والحرام مما بينهما من شبهة، ف«الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وما بينهما قد عَيَّنهما، فلو ارتفع البيِّن، لزال الأحكام من العين»<sup>(1)</sup>.

إنّ الوقائع، والكيفيات، والأمثال كثيرة من تفجيرات ابن عربي للنصوص، وحسبنا الإشارة إلى أصولها، وبيان الغرض منها في نقد القول بالتقابل الضدي: حق وخلق، حلال وحرام، نص وقارئ، ظاهر وباطن، أول وآخر، وجود وعدم، بقاء وفناء، روح وجسم، استقامة واعوجاج، حياة وموت، سلف وخلف، حقيقة وخيال، معنى ولا معنى، نعمة ونقمة، نطق وصمت؛ بل هذا في هذا، أو هذا مندرج في هذا، هو عين حقيقة أمر المتقابلات، على ما هي عليه من اختلاف (خلاف وتماثل وتقابل)؛ إذ «الحقيقة هي ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف، والتماثل، والتقابل، إن لم تُعرف الحقيقة هكذا وإلا فما عرفت»<sup>(2)</sup>، فلكلّ حق حقيقة كما في حديث حارثة، الذي جاء بـ «كأن»، لما سأله النبي عن حقيقة حق إيمانه، فأجاب: «كأنني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، وكأنني... وكأنني»<sup>(3)</sup>. فعرف الحقيقة على أنها ما يختلف به الشيء عن نفسه، كقولنا: هو ليس هو، فكأنه هو، وذلك بإنزال غير المشهود بالبصر منزلة الشهود البصري، حتى كأنه هو، وما هو؛ أي لا يتطابق مع نفسه كلية، لوجود هويته في الاختلاف الذي

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 343.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 563.

(3) سيرد تخريجه في الكتاب، وقد أورده ابن عربي في غير موضع من مصنفاته، ونكتفي منها بالفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 541. الحديث ورد في كتاب الإيمان لابن أبي شيبة برقم: 114.

تتعين به، وهو الفارق، «فَحُكِّمَ الفارق لا يزول، فإنه الحكم المقوم لذات الشيء»<sup>(1)</sup>. كما أن القرآن يدرك من فرقانه؛ أي يدرك جمعه من تفريقه، ولذلك سمي قرآنًا وفرقانًا.

لقد فتح ابن عربي النصوص والمفاهيم على قراءة تفجيرية عبورية، هي ما ندعوه في عصرنا بالتفاعلية والحوارية، تحفظ للنص ظاهره، وتعبّر به لا منه، إلى ما يستبطنه في قرائه، محرراً، في الآن، الشعور الديني من اغترابه في النصوص، والنصوص من موتها في القراءة المتهيبة والتحجيرية، فحرية الشعور القرائي وانفتاحه، وحرية النصوص وانفتاحها، وجهان لديمومة الإنشاء، والخلق المتجدد، والاتساع الإلهي في العالم، بمزيد تحرير وتكوين، تحرير من ألفة القيد، إلى مغامرة الحرية، فقد نتألم في الحرية المنتجة، لعدم الألفة الشرعية بها، لكنّ آلامنا فيها أخفّ من أضرار العبودية العقيمة، وقلق الحرية أجمل من طمأنينة العبودية؛ إذ الغاية من الوجود التوليد، والإنشاء، والإنتاجية، ولا يكون التوليد مع السكينة، والاستقرار، والركون؛ بل مع الحركة والشوق، والقلق والخروج من القيد، والتسريح من القبضة. فذوق آلام الحرية، كذوق آلام المخاض في الولادة، لا ذوقاً للعقيم فيها، وبها تنقلب عندنا وإلينا عبارة ابن عربي: «من ذاق طعم العبودية تألم بالحرية»<sup>(2)</sup>. فلا بد من الألم في الخروج من القبضة المألوفة، وعند مفارقة حجاب الطبع والعادة، الحاجر على التحول، «ومفارقة المألوف بالطبع عسير، ولهذا لا يألف الطبع الألم، وإن تمادى به، فإنه يسر بزواله، لعدم ألفة الطبع به، فلو ألفه لتألم بزواله»<sup>(3)</sup>، فما طلب الإنسان الحرية إلا من نسبة الفعل إليه، من كونه على الصورة، «وأي دليل أقوى على نسبة الفعل إلى العبد، وإضافته إليه، والتجلي فيه؛ إذ كان من صفته، من كون الحق

(1) المصدر نفسه، ج3، ص127.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص356.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص270.

خلق الإنسان على صورته، فلو جرّد منه الفعل، لَمَّا صح أن يكون على صورته، وَلَمَّا قبل التخلق بالأسماء»<sup>(1)</sup>.

إن فضل ابن عربي، في ما فتحه من هذه الحرية المسؤولة، في تحريره للمخاطبة الدينية من رهاب الخوف من الاقتراب من الصورة والكلام المتشابه في النصوص، والمسكوت عنه والمجهول، الذي وقع فيه التحجير، إلى ركوب المخاطرة بوصفها سفينة النجاة الوحيدة الموضوعة رهن إشارة الإنسان، وهي صورته، لتعرّف الأمر الإلهي على ما هو عليه، فالأمر الديني الإلهي على صورة أرايج الأزهار، لا يعرفها إلا من ذاقها وشمها في اختلافها: «صور الأمور الدينية، كصور المشمومات، فلا تحصل من صور المشمومات مهما قدرت، وأنت لا تفرق بين رائحة كلّ واحد، ورائحة الآخر، فإنّ المقصود بالصور الأرايج»<sup>(2)</sup>. ولأنّ الإنسان خلق على الصورة، والصورة سريان الحقّ في الإنسان من نفخ روحه فيه، فإنّه لا يقبل التحجير والتضييق، من هذا النفس الرحماني، «والإنسان لما وُجد على الصورة لم يحتمل التحجير، فنفس الله عنه بهذا النَّفس الرحماني»<sup>(3)</sup>.

#### 4- معرفة نص الصورة:

##### 4-1- تلقّي الباحثين أحاديث الصورة بالتشكيك في أصالتها الشرعية:

شكّك عدد كبير من الباحثين والدارسين في أصالة حديث الصورة عند الصوفية، وصدرت عنهم عبارات وألفاظ تُشعر بتوهين أسانيده الإسلامية، من مثل دعواهم عدم العثور له على أصل في كتب السنة الصحيحة المعتمدة؛ بل حتى في كتب الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة؛ حيث اتّهموا

(1) المصدر نفسه، ج2، ص681.

(2) ابن عربي، شجون المسجون وفنون المفتون، منشور مع الرسالة الوجودية، عناية عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م، ص61.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص437.

الصوفية، وعلى رأسهم الحلاج، وابن عربي، باختلافه ونسبته إلى الرسول، أو بالخضوع لتأثيرات الثقافات والأديان السابقة على الإسلام، من هرمسية، ويهودية، وغيرهما، ما يدلّ على عدم إيلاء هؤلاء الدارسين العناية والاهتمام بالتوثيق، وبالتحقق من هذا الأثر في مظانّه ومصادره الحديثة، وفي كتب أصول الدين وعلم الكلام لدى جميع الفرق الإسلامية، التي سُحنت بأحاديث خلق الله آدم على صورته، وبأحاديث رؤية النبي ربّه في أحسن صورة، أو في صورة كذا وكذا، وبأحاديث تجلّي الرب في صور يوم القيامة، وتحوّله من صورة إلى صورة أدنى. وقد حظيت هذه الأحاديث بنقاشات وقراءات واسعة ومختلفة، تطرقت إلى أسانيدّها، ورواياتها، وطرق أدائها، كما تطرقت إلى متونها، ومعانيها، ودلالاتها.

ولعلّ عدم تحرّي المتشكّكين، وتحريرهم القول في هذه الأحاديث وغيرها، يعود إلى تعجلهم الإدلاء بآرائهم الشخصية المحكومة بمصادر وأحكام قبلية، متحصّلة من مواد مرسلّة قديمة، وأخرى استشراقية حديثة، عن شيوع الآثار والأخبار الضعيفة والموضوعة في المجال الصوفي، على غرار دعوى شيوع الخرافات، والأساطير، والشعبدات، ولاسيّما في هذا المجال، الذي يتلقّف -في رأيهم- كل شاردة وشاذة وغريبة، ما ينبو عنه العقل، ويمجّه النقل، فلكلّ ساقط لا قاط، كما يُقال، وهذا من جنسه.

#### 4-2- نقد الأصالة:

ذهب المستشرق العلامة غولدزيهر، في بحثه عن أصول وضع الأحاديث، إلى أنّه «عن دوائر الصوفية صدر الكثير من الأحاديث الموضوعة، التي قُصد بها إلى تبرير قواعد هذا الاتجاه الديني وهو التصوف»<sup>(1)</sup>. وإلى هذه التهمة، ذهب، أيضاً، تصنيف الأنظمة المعرفية

(1) غولدزيهر، الأثر الغنوصي في الحديث النبوي وأبحاث أخرى، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار بيبليون، باريس، 2010م، ص 18.



للعقل العربي، إلى نظام البيان، ونظام البرهان، ونظام العرفان، من حيث تعارضها وتباعدها في الأصول، والمستندات والمرجعيات، فنظام البيان يدور على الرواية والنقل المرجعي التوثيقي للنصوص، ومنها نصوص الوحي، وصحيح المنقول في اللغة والدين، ونظام البرهان يتأسس على صريح المعقول، ومنطق يونان. ونظام العرفان تركيب لجملية عقائد باطنية، وهرمسية، وغنوصية، وخلطة سحرية من العجائبي والغرائب، والشاذ عن العقل والنقل من الأخبار والروايات، ومن هذه الأحكام الجاهزة تجد مصادرة: استسهال الصوفية لضوابط الرواية، والنقل، والعقل، مبرراً لعدم التحري في أسانيدهم النقلية والعقلية. كما أن العداء التاريخي الظاهر، والخصومة المشتهرة بين السلفية والصوفية، يُعطيان مبرراً آخر لمصادرة انتماء القول الصوفي إلى مجال العقيدة الصحيحة، المنقولة عن صاحب الرسالة والشرعية، التي هي من اختصاص أهل الحديث والسلف من نقاد المرويات وممحصيها، على غرار ما أشيع من استغراب أن يجتمع الحديث والتصوف في شخص، والذي كرسه العبارة الذائعة على الألسنة: «العجب من محدث صوفي»<sup>(1)</sup>، أو «من العجائب فقيه صوفي، وعالم زاهد»<sup>(2)</sup>، للدلالة على استحالة الجمع بين الشريعة والطريقة، أو بين الرواية والزواية، أو بين علوم الحديث والفقه وعلوم التصوف، لتوهم ضعف الصلة بين علوم المحدث والفقيه المضبوطة بقواعد نصوص العقيدة والشرعية والأوراق، وبين المعارف الصوفية، المتحصلة من الكشوفات، والإلهامات، والأذواق. ومن ثمة يشعر الباحث بأن لا حاجة له، في مواجهة مرويات الصوفية، إلى عناء توثيقها وتحريز نقلها، والبحث في أصولها الشرعية، من منطلق ما ذكرناه مما أشيع

(1) كانوا لا يرون اشتغال الصوفي بالرواية والحديث وعلوم الأوراق إلا صارفاً همته عن طلب التجربة الروحية الحية وعلوم الأذواق، حتى قيل: «إذا رأيت الصوفي يشتغل بأخبارنا وحدثنا، فاغسل يدك منه». ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق رضوان جامع رضوان، مؤسسة المختار، القاهرة، 2001م، ج 2، ص 179.

(2) ابن تيمية، نقض المنطق، (م.س)، ص 114.

من جرأة الصوفية في الإسناد والرواية، وقلة العناية بالأثر وأصول التحديث، وكثرة الابتداع والبدع في صفوفهم، حتى إنهم يقرّرون طرائق أخرى في أصول تلقّي الحديث، فيروونه معنعاً عن قلوبهم عن ربّهم مباشرة، ولا يكثرثون برسوم الإسناد والرواية وشرائطها، وقواعدها المقرّرة في علم الحديث، وطرق تلقيه وتحمله، مع كثرة إهمال الإسناد وتضييعه في ما ينقلونه عن غيرهم، وقيل في نقدهم: «حُرِّموا الوصول لتضييع الأصول»<sup>(1)</sup>، فضلاً عن ما فهم من إبطال مناهج الاستدلال والعلم، في دعوى عدد من الصوفية أخذ نصوص العلم إلهاماً، أو كشفاً، أو تكليماً أو تفهيماً، عن الحيّ الذي لا يموت، خلافاً لغيرهم ممّن أخذ نصوص العلم ميتاً عن ميت<sup>(2)</sup>، مع أنّ القصد الصوفي من هذه المواقف النقدية لفقهاء ومحدّثي الزمان (علماء الرسوم والظاهر)، إثبات قوة السند الروحي المباشر والمتصل، في تقوية السند الرسومي المنفصل في الزمان، والذي تظلّ قوته الاستدلالية الروحية، وكذا حياته بين الناس، رهيبتين بذوقه في أحوال العبد مع ربه، وفي التجربة المعيشة والحية، التي تؤوّل إليها النصوص، بانتقالها في الصدور، والأنفس، والآفاق، والأزمنة؛ أي بالجمع بين الخبر والخبر.

- (1) حنفي، حسن، من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، (م.س)، ج 1، ص 900. والعبارة لأبي سليمان الداراني من زهاد القرن الثالث الهجري.
- (2) من أقوال بعض الصوفية، في رواية الحديث وتلقيه: «حدثني قلبي عن ربي»، وفي مخاطبتهم لأهل الأثر والخبر: «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علومنا عن الحيّ الذي لا يموت». وهي عبارة منسوبة إلى أبي يزيد البسطامي. ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 280. وقيل لصوفي: «ألا ترحل حتى تسمع من عبد الرزاق. فقال: ما يصنّع بالسماع من عبد الرزاق، من يسمع من الخلاق». ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، (م.س)، ج 2، ص 179. والتشديد على النصّ الحيّ، أو العلم الحيّ عند الصوفية، هو ردّ على تشدّد عبارات لأصحاب الحديث في مديح الاستئنان بمن مات، وفي ذلك تناقلوا أثراً منسوباً إلى عبد الله بن مسعود، وفيه: «من كان منكم مستنّاً فليست بمن قد مات فإنّ الحيّ لا يؤمن عليه الفتنة». ابن تيمية، نقض المنطق، (م.س)، ص 113-114.

وهذه بعض استسهالات وتهاونات باحثين جادين مشهود لهم بالتضلع في دراسة التصوف والفلسفة، في الحكم المرسل على مرويات الصوفية، ومنها الأصول النقلية للقول بالصورة في الخطاب الصوفي. وأول هؤلاء الباحثين الدكتور أبو العلا عفيفي، الذي يُعدّ من المراجع الأولى في تحقيق كتب ابن عربي، ودراسة التصوف، وأعلامه، ونصوصه، قال، مُحْطَئاً نسبة ابن عربي حديث الصورة: «خلق الله آدم على صورته»، إلى النبي: «يَنسَبُ الصوفية هذ القول خطأ إلى النبي عليه السلام»<sup>(1)</sup>، ثم ذكر أنّ «الحلاج أول من تنبّه إلى المغزى الفلسفي، الذي تضمّنه الأثر اليهودي المشهور القائل بأنّ الله تعالى خلق آدم على صورته؛ أي على الصورة الإلهية»<sup>(2)</sup>. ومن أبي العلا عفيفي انتقل التشكيك في الحديث، وتضييق دائرة تداوله في المتصوّفة، إلى مَنْ أتى بعده، وإلى مَنْ هم دونه في تحقيق النصوص، من الدارسين والمهتمين، واغترّب بهذا التعليق الجازم مَنْ عولوا على ضبطه في تحقيقه الشهير والمتداول لكتاب ابن عربي (فصوص الحكم). ثم صار التعليق لازمة في حواشي وإحالات عدد من الدراسات، التي تناولت حديث الصورة عند ابن عربي، تارة بعبارة «الحديث المنسوب إلى الرسول»، أو بعبارة «الأثر المتداول في دائرة الصوفية»، أو بلفظ: «يزعم الصوفية أنه حديث للرسول»، وظلّ هذا التعليق من الأفكار الجاهزة، والمسلمات التي لم يطلها نقد، ولا مراجعة، ولا تحقيق.

(1) عفيفي، أبو العلا، فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط2، 1980م، ج1، ص35. وتحقيقه للفصوص مع التعليقات المذكورة، يعود إلى عام 1946م.

(2) المرجع نفسه، ص35. ونصّ الأثر اليهودي عن الصورة، في التوراة (العهد القديم): «وقال الله لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا (...) فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلق البشر، ذكراً وأنثى خلقهم». الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان 1997م. العهد القديم، سفر التكوين (1-26)، (27).

وللدكتور العلامة عبد الرحمن بدوي تعليق على حديث الصورة لا يخرج عن ادعاء معاصره عفيفي أنّه حديث من وضع المتصوّفة بتأثير من النص اليهودي في التوراة. يقول، في إحدى محاضراته، عام (1947م)، عن التأثير اليهودي في ابن عربي: «وهذا التأثير الأخير نراه بوضوح في إهابته، هنا، بالآية المشهورة في التوراة (سفر التكوين 1: 27)، التي تلقتها الصوفية في عهد مبكر فأضافوها إلى الأحاديث النبوية - شأنهم دائماً - حتى تتخذ صفة شرعية إسلامية: إنّ الله خلق آدم على صورته، وفي تركه هذا الضمير غامض الإعادة توكيد لقصده إلى المعنى المزدوج لهذا اللفظ»<sup>(1)</sup>.

من بين الباحثين، الذين استسلموا لهذه المصادرات، ووثقوا في تعليق عفيفي، وعلمه بمصادر فكر ابن عربي وأصوله، الدكتور نصر حامد أبو زيد، في ما جازف به من عبارات غير محرّرة في حقّ استناد ابن عربي إلى حديث الصورة، ومنها: «ما يزعمه المتصوّفة من قول الرسول (ص): إنّ الله قد خلق آدم على صورته...»<sup>(2)</sup>، وقوله: «يعتمد ابن عربي والمتصوّفة، عموماً، على حديث ينسبونه إلى النبي، يقول: إنّ الله قد خلق آدم على صورته»<sup>(3)</sup>. ومن بينهم، كذلك، الباحث محمد بن الطيب في قوله: «يعتمد ابن عربي، والمتصوّفة عموماً، على حديث ينسبونه إلى النبي، يقول: إنّ الله خلق آدم على صورته»<sup>(4)</sup>. وزاد في اعتماده على تحقيق أبي العلا عفيفي بأنّ حدّ حديثاً آخر في الصورة، وهو تجلّي الرب يوم القيامة في صورة، حديثاً «ينسبه» ابن عربي إلى النبي، حيث قال: «ويستنجد ابن عربي، تأصيلاً لمفهوم الإله

(1) بدوي، عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت - لبنان، 1982م، ص 45.

(2) أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، ودار الوحدة، بيروت - لبنان، ط 1، 1983م، ص 197.

(3) المصدر نفسه، ص 178

(4) ابن الطيب، محمد، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، دار الطليعة، بيروت - لبنان، 2008م، ص 241.

المخلوق في الاعتقاد، بحديث ينسبه إلى النبي، يقول فيه: «إنَّ الحقَّ يتجلى يوم القيامة للخلق، في صور منكورة...»<sup>(1)</sup>، على الرغم من أنَّ عفيفي لم يورد هذا الحديث في الموضع الذي نقله عنه ابن الطيب، بصيغة التمريض، والتوهين، والوضع، وإنَّما نقله بهذا اللفظ: «فقد ورد، في حديث عن النبي ﷺ، أنه قال: إنَّ الحقَّ يتجلى يوم القيامة للخلق، في صور منكورة...»<sup>(2)</sup>؟!، ثمَّ ساق حديث التجلي يوم القيامة في صور، لكن بالفاظ منكورة ومحرّفة ليست عند ابن عربي، ولا عند غيره من الصوفية وأهل الحديث، فزاد هذان الباحثان على تعليل الرواية والأسانيد وتوهينها، من غير تحقيق ولا تخريج، تحريفاً لألفاظ متن حديث التجلي في صورة يوم القيامة، بما ليس فيه عند أحد من رواة والمستدلين به، ولعلَّهما نقلاه وتناقلاه بالمعنى، وإنَّ وضعاه بين هلالين، وربما قصدا روايته على قراءة ابن عربي له، لا على لفظ الحديث كما في الصحيحين، وغيرهما من كتب السنة والآثار، وهذا من عدم العناية بالرواية والتحقيق، وهما مدار النزاع في شرعية القول الصوفي، وانتمائه إلى المجال العقدي الإسلامي.

وذهبت الدكتورة نجاح محمود الغنيمي أبعد ممَّا ذهب إليه عفيفي، وبدوي، وأبو زيد، وابن الطيب، في استنتاجها من دعاوها تعقب حديث رؤية النبي ربه في صورة: «رأيت ربي في أحسن صورة»، في مصادره الحديثية، إلى أن: «الحقيقة أنه لا وجود له في كتب الحديث المصدريّة، وقد ناقش البيهقي في (الأسماء والصفات) استحالة أن يكون للباري صورة، وإلا كان مخلوقاً... فالحديث، إذًا، ليس له وجود إلا في دوائر صوفية ابن عربي»<sup>(3)</sup>، فأوهمت من رأي البيهقي وموقفه من دلالة الصورة في أحاديث

(1) المصدر نفسه، ص 289.

(2) عفيفي، أبو العلا، فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، (م.س)، ج 2، ص 129.

(3) الغنيمي، نجاح محمود، تحقيق كتاب المناظر الإلهية، لعبد الكريم الجيلي، دار المنار، القاهرة، 1987م، ص 227.

الصورة، والرؤية، والتجليات، ونزاعه في الدراية والتأويل، أنه ينازع في الرواية والتنزيل<sup>(1)</sup>، وأنّ هذه المرويات منكرة وغير موجودة في كتب السنة، ومصادر الحديث المعروفة؛ أي أنّ الحديث موضوع، مكذوب على الرسول، باصطلاح الحفاظ والمحدثين، كما أوهمت بتفرد مصنفات الصوفية به، مع أنّ كتب الحديث، وكتب علم الكلام، وأصول الدين، والعقيدة، المعروفة والمشهورة، كما ذكرنا، مشحونة بحديث الصورة المذكور، وبأحاديث غيره في رؤية الرسول ربه في صورة، وفي تجلّي الرب في صور يوم القيامة... والصواب في ما تركته الباحثة، وتخلّت عنه من مطالعة كتب الحديث، والرواية، والعقائد، وأصول الدين، وكتب الأسماء والصفات، والتفسير، وكتب المتشابه والمختلف، وكتب الخلاف الكلامي بين الفرق والملل والنحل والمذاهب الإسلامية، مع ما زعمته من التحري في قولها: «والحديث لم أعثر عليه في كتب السنة»<sup>(2)</sup>، حتى يتبيّن لها مجالات ذبوع أحاديث الصورة وشيوعها في العلوم الإسلامية، وحتى لا تحمل عبارات البيهقي وغيره، التي اجتزأتها من سياقها الخلاف في التأويل والقراءة، على ما حملتها عليه من توهم الجزم العلمي، بخلوّ كتب الحديث من مرويات الصورة، وحتى لا تظلم من حققت نصوصهم من الصوفية بتهمة باطلة، هي اختلاق أحاديث وعزوها كذباً إلى الرسول، وحتى لا يسري طعنها في استدلال الصوفية واحتجاجهم بمثل هذه الأحاديث، وبنائهم مواقفهم الروحية، ومنظومتهم العقدية والعرفانية عليها، إلى ما يلزم عنه من الطعن غير المباشر في كتب السنة والأخبار الصحيحة، وفي قوائم الرواة وضوابط الرواية والإسناد، ممّا لا سبيل إليه إلا بإعمال قواعد التخريج والرجال،

(1) الخلاف في نصّ الحديث إمّا في دليله من حيث القطع بثبوته وصحة إسناده وإما عدم القطع، أو في دلالاته من حيث قطعيتها، أو ظنيّتها، أمّا أحاديث الصورة، التي أوهمت الباحثة أنّ البيهقي ينازع في أسانيد روايتها، فقد رواها البيهقي في «الأسماء والصفات»، بإسناده، فكيف يكذبها؟

(2) الغنيمي، نجاح محمود، (م.س)، ص120.

والجرح والتعديل. وقد نبّه ابن تيمية الباحثين في أصول التفسير والخلاف إلى أن: «من حكى خلافاً في مسألة، ولم يستوعب أقوال الناس فيها، فهو ناقص؛ إذ قد يكون الصواب في الذي تركه، أو يحكي الخلاف ويطلقه، ولا يُنبه على الصحيح من الأقوال، فهو ناقص، أيضاً، فإنّ صحّح غير الصحيح عامداً، فقد تعمّد الكذب، أو جاهلاً فقد أخطأ، كذلك من نصب الخلاف فيما لا فائدة تحته، أو حكى أقوالاً متعدّدة لفظاً، ويرجع حاصلها إلى قول أو قولين معنى، فقد ضيع الزمان، وتكثر بما ليس بصحيح، فهو كلابس ثوبي زور»<sup>(1)</sup>.

يضاف إلى عدم تقصّي خبر الصورة، في مظانه ومصادره الحديثية الصحيحة المعروفة، الادعاء بحصول هذا التقصي والنظر، مع زعم عدم العثور على الحديث في الصحيح، بأيّ لفظ من ألفاظه، على النحو الذي رواه به ابن عربي؛ إذ يؤكّد الدكتور أحمد محمود الجزار، جازماً: «وقد رجعت إلى صحيح البخاري، بشأن هذا الحديث، فلم أجده على النحو الذي قاله ابن عربي وغيره، كالحلاج والشيعة، فقد جاء في صحيح البخاري: خلق الله آدم وطوله ستون ذراعاً، ثم قال: اذهب وسلم على أولئك من الملائكة... [الحديث]»<sup>(2)</sup>. ففضلاً عن خطأ الدكتور الجزار في نسبة الحديث إلى الشيعة، وهو غير وارد عندهم، من طرفهم في النقل عن آل البيت، وإنّما ورد نقل تفسيره وتأويله، بسؤال مراجعهم فيه، حيث ذكروا أنّ الصورة فيه صورة رجل مضروب، أو صورة مخلوقة<sup>(3)</sup>، فإنّ ما جزم به

(1) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زرور، دار القرآن الكريم، الكويت، 1971م، ص 101-102.

(2) الجزار، أحمد محمود، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1991م، ص 34.

(3) لم يرد، في المصادر والمراجع المعتمدة عند الشيعة، رواية معتبرة عندهم لأحاديث الصورة والرؤية؛ بل ورد عندهم نفي الصورة والرؤية، والنهي عن القول بهما في جناب الحق، وقد نقلت كتبهم الموثوقة، كالکافي للکليني، وهو من أجلّ كتب =

الباحث من رجوعه إلى صحيح البخاري، ليس كذلك؛ إذ لم يطالع إلا كتاباً وباباً من كتب وأبواب الصحيح، وهو الباب الذي فيه رواية جزء من الحديث، فدخلت الشبهة على الباحث في الحديث من تفرّق ألفاظه، ولو عاد إلى كتب وأبواب أخرى من صحيح البخاري، لوجد نصّ حديث الصورة فيه كاملاً وتاماً، وفيه اللفظ الذي أنكر وجوده في الصحيح: «خلق الله آدم على صورته»، وأوهم قراءه بتحرّ لم يقدّم به إلا في صفحة من كتاب صحيح البخاري، مع عدم اطلاعه على طريقة المخرجين في رواية الأحاديث كاملة ومقطعة، وعلى منهج تبويبهم لها في كتبهم، ومن طرق متعدّدة في كتب السنن، والمسانيد، والتراجم، وسيأتي تخريج الحديث عن البخاري وعن مسلم، ولا سبيل إلى تجريده، ومحوه، وإخفائه من الصحيحين؛ بل من صحاح السنن والمسانيد المعروفة التي في أيدي المسلمين.

= الحديث عند الشيعة، والتوحيد للصدوق، أخباراً عن آل البيت تستبشع وصف الربّ بالصورة، منها ما نقله الكليني في باب النهي عن الجسم والصورة: «إنّ الله -تعالى- لا يشبهه شيء؛ أي فحش أو خنى أعظم من قول يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة، أو بخلقة، أو بتحديد وأعضاء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً». الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، دار الأضواء، بيروت - لبنان، 1985م، ج 1، ص 105. وعن محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام، عمّا يروون أنّ الله خلق آدم على صورته، فقال: هي صورة محدثة مخلوقة، واصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة، فأضافها إلى نفسه، كما أضاف الكعبة إلى نفسه، والروح إلى نفسه، فقال: بيتي، ونفخت فيه من روحي». المصدر نفسه، ج 1، ص 134. وأغلب الكتابات الأصولية الشيعية، في غير العرفان والتصوف الإشراقي، تذكر أنّ الأحاديث، التي عند العامة (السنة)، في الأسماء والصفات المشعّرة بالتشبيه والتجسيم، هي من تسريبات اليهود، نقلها كعب الأحبار إلى صديقه أبي هريرة، ومنها حديث الصورة: «فإن مضمون هذا الحديث إنّما هو عين الفقرة السابعة والعشرين من الإصحاح الأول من إصحاحات التكوين، من كتاب اليهود العهد القديم». شرف الدين، السيد عبد الحسين، كتاب أبو هريرة، دار الزهراء، بيروت - لبنان، 1406هـ، ص 60.



والى المذهب الغريب المٌصادر على المطلوب في التحقيق والتحريّ، مال عبد الرحمن عبد الخالق، في تعليقه على استدلال ابن عربي بحديث الصورة، قائلاً: «خلقه على صورته، يعني أنّ ابن آدم ظهر في الوجود على صورة الرحمن، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فكان ابن عربي مشبهاً لله بخلقه أيضاً!»<sup>(1)</sup>. لا يكشف هذا التعليق، وكثير من تعليقات الباحث، عن عدم التزامه بالموضوعية في النقد والانتقاد، وعن عدم إلمامه بأصول السنة والحديث فحسب؛ بل عن عدم احترامه للقاعدة أو للفرضية التي انطلق منها، وهي عرض الفكر الصوفي ومصادره على الكتاب والسنة، فاستبقت أفكاره الجاهزة والنمطية، ومواقفه القبلية من الصوفية، هذه القاعدة، ومن ثمة لم يعرض حديث الصورة عند الصوفية لا على الكتاب، ولا على السنة، مكتفياً بعرضه على رأيه، وإنزاله منزلة قول شارد ومشبه ومجسم، وهو القول الذي التصق بأهل الحديث والسنة في روايتهم أحاديث الأسماء والصفات، التي اتُّهموا فيها بالحشو، والتجسيم، والتشبيه، أكثر من غيرهم من أهل التصوف والعرفان.

إنّ عدم التحري، في هذا الباب، قد أدى بالباحث، في تعليقه المذكور، إلى موقف معاكس لمذهبه وقصده، وهو موقف التبرؤ من الحديث الصحيح، واستبشاعه، والتعوّذ منه، والطعن في السنة، وفي المحسوبين عليها من حفاظها، ورواتها، وناقليها، الذين أمدوا ابن عربي وغيره من الصوفية بنصوص الصورة، وبقرائاتهم المرجعية لها، وهو لازم التعليق المرسل لهذا الباحث، ومنها رواية الحديث بصيغة ترفع الإشكال والاستشكال في ضمير الهاء، على من يعود: «خلق الله آدم على صورة الرحمن». وقد صحح أسانيد هذه الرواية عدد من المحققين من أهل صناعة الحديث، وفنّ الرواية، كما سنقف على ذلك في موضعه؛ بل إنّ هذا الطعن

(1) عبد الخالق، عبد الرحمن، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، دار الحرمين للطباعة، القاهرة - مصر، ط5، 1994م، ص139-140.

في شرعية الحديث، وفي أصالته العقدية الإسلامية، بحجة «التشبيه»؛ أي تشبيه الله بخلقه في ادعاء الصورة له، قد ينطبق على سائر أخبار وأحاديث وآيات الأسماء والصفات، وفيها، إلى جانب الصورة، تفاصيل أخصّ منها في «التشبيه» المتوهم، من مثل الوجه، والعين، واليد، والإصبع، والرجل، والقدم، والساق، واليمين، والفوق، والهرولة، والنزول، والإتيان، والضحك، والغضب، والفرح، والجنب، والحقو، فمن يؤمن بثبوت هذه الصفات في الكتاب والسنة، وانتمائها إلى المجال العقدي الإسلامي، على قاعدة تفويض معناها إلى الرب، أو على قاعدة إثبات دلالتها على الحق، من غير تكييف ولا تحريف، ولا تمثيل ولا تعطيل، أو على قاعدة وجوب تأويلها، وصرف معانيها عن ظاهر ألفاظها، أو على قاعدة التخيل، لا يُقبل منه في معاملة الثابت من هذه الصفات، إلا أن ينزلها على قاعدته من غير استبشاع بعضها دون بعض، وإلا كال بمكيالين ما حقه أن يُكال بمكيال واحد، فالقول في صفة كالقول في غيرها من الصفات، لا طراد القاعدة، فمن أثبت بعض الصفات أثبت الباقي، ومن نفى صفة، بناء على قاعدة استشعار التشبيه والتجسيم، لزمه نفى باقي الصفات<sup>(1)</sup>، وفي ذلك قال ابن قتيبة: «إنّ الصورة ليست بأعجب من اليدين، والأصابع، والعين، وإنّما وقع الإلف لتلك لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه؛ لأنّها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد»<sup>(2)</sup>.

كما أنّ من أنكر متن الحديث بالتشكيك في طريق من طرقه وروايته، والغمز في راوية من رواته، لزمه إنكاره من طرقه وروايته المتعددة الأخرى؛

(1) «القول في بعض الصفات كالقول في بعض»، و«القول في الصفات كالقول في الذات»، قاعدتان من أصول أهل الحديث، في باب الأسماء والصفات، أوردهما ابن تيمية في: الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 21، وص 29.

(2) الدينوري، ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ضبط محمد زهري النجار، دار الجبل، بيروت - لبنان، 1991م، ص 221.

بل إنّ الطعن في رواية غير مطعون فيه عند أصحاب العلم بالرواية والأسانيد، يوجب الطعن في القرآن، الذي نقله هذا الراوية<sup>(1)</sup>، وفي مجموع الأحاديث في العقيدة والشريعة، وفي خصوصيات العبادات من وضوء، وصلاة، وحج، نقلها هذا الراوية من الصحابة، إلى المسلمين، وعليها العمل عندهم. إنّ ردّ الحديث بالتشكيك في غير المطعون فيهم من الرواية، تلزم عنه نتائج أخطر وأوسع من مجرد ردّ حديث خاصّ في موضوع خاصّ وجزئي؛ إذ لا بدّ من قاعدة عامة تطرّد في الراوية عموماً، وليس في الرواية الخاصة وحدها، حفاظاً على نسقية النقد، والقراءة، والبحث، وضماناً لانسجام ووحدة قانون وقاعدة الرد والقبول، والنفي والإثبات، وعدم الوقوع في التناقض الداخلي والخارجي مع مسلمات البحث.

نختم هذه التشكيكات العديدة وغير المحرّرة، الصادرة عن باحثين في التراث الصوفي والفلسفي، التي تحوم حول الأصالة الشرعية والعلمية لحديث الصورة في المجال الإسلامي، بتعليقات الدكتور محمد عابد الجابري على الحديث، وتأكيده أنّ هذا الأثر، هو ممّا وصلنا من آراء قديمة هرمسية: «ومعلوم أنّ الفلسفة الدينية الهرمسية تقول بأن الله خلق الإنسان على

(1) كان جمهور أهل الحديث يحذرون من التشكيك في رواية راوية من الصحابة، بمجرد الظنون في متنها، ولا سيما إذا كان هذا الراوية الصحابي، ممّن نقل الدين والقرآن إلى الأمة، فالتشكيك في صحّة نقله لحديث ما، قد يجعل قانوناً يلزم عنه ردّ كلّ ما نقله من غير هذا الحديث إلى المسلمين، كما قد يجعل مقدّمة لإنكار مجموع الدين والقرآن الذي وصل إلينا من طريقه، ودخول الشبهة، والتجريح إلى منظومة الوحي برمته، التي بلغتنا بالنقل عن الصحابة، وكانت حجة بعضهم على من استبشع مضمون حديث لأبي هريرة، أو لابن عباس، صحت أسانيد، وخلت من العلل، هي الرد بالقول: «إنّ الذين نقلوا إلينا هذه الأحاديث هم الذين نقلوا إلينا القرآن وأصل الشريعة، فالطعن عليهم، والردّ لما نقلوه من هذه الأحاديث، طعن في الدين، ورد لشريعة المسلمين، ومن فعل ذلك، فالله حسيبه والمنتقم منه بما هو أهله». الأنصاري، حماد بن محمد، تعريف أهل الإيمان بصحة حديث إنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن، مكتبة الفرقان، (د.ت)، ص 173.

صورته؛ أي على صورة الله نفسه، وبالتالي فالله والإنسان كلاهما على صورة واحدة<sup>(1)</sup>. ثم زاد على هذا التعليق ملاحظته أن «القول المأثور: خلق الله آدم على صورته، وهي عبارة هرمسية، سبق أن تعرفنا عليها في الفصل السابق. والجدير بالذكر أن أهل السنة يجعلون الضمير في صورته يعود إلى الإنسان، فيكون المعنى أن الله خلق الإنسان على الصورة التي خلقه بها؛ أي التي أرادها له. أما العلاج فيجعل الضمير يعود إلى الله، تماماً كما تفعل الأدبيات الهرمسية»<sup>(2)</sup>، وتعليقنا على ملاحظة الدكتور محمد عابد الجابري لا يتصل بما انتبه إليه في بحثه من وجود تشابه بين حديث الصورة في المجال الإسلامي، ومأثورات الفلسفة الهرمسية القديمة، فهي ملاحظة معتبرة ووجيهة، تدخل ضمن آليات التأويل وفرضياتها التي تسند عمل الجابري، في حفره في بنية العقل العربي، وفي أصول منظوماته الفكرية والعقدية، وتقاطعاته مع البنى المعرفية لتراث الأمم والشعوب في محيطيه الجغرافي والتاريخي، وهو يفعل ذلك باسم تاريخ الأفكار، وجغرافيا رحلة النظريات، وانتقالها، وعبورها من إقليم إلى آخر، وليس باسم علم الحديث والرواية، وعلم أصول الدين، ولا باسم المنطق التداولي، ونظريات النص الحديثة، وإنما تعليقنا يتوجّه إلى حكم الجابري على حديث الصورة بالاستبعاد من دائرة الأصول المرجعية الإسلامية، فإقصاء الحديث من مجال الأصول الإسلامية المعتبرة لدى المسلمين، بسبب تشابه ألفاظه ومثته مع متون سبقته في الديانات والفلسفات الشرقية القديمة، ليس طريقة محكمة في تصحيح النصوص الشرعية الإسلامية وتضعيفها، وإلا ذهبت أصول العقيدة والشرعية جلّها ضحية هذا المسلك الجزئي، وضحية الإجراء المرسل غير الملائمين، فأصداء الديانات، والشرائع، والأفكار، والنظريات يتردّد بعضها في

(1) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار

البيضاء - المغرب، ط3، 1987م، ص200.

(2) المصدر نفسه، ص208.

بعض<sup>(1)</sup>، ومع ذلك لا تُترك النصوص والآثار، لمجرد رؤية التشابه، وملاحظة الاشتراك في ألفاظ أو عبارات، أو تعاليم أو شعائر، بأسلوب قياسي بياني يعتمد التشبيه والمقارنة؛ إذ طلب الأصيل المخلص والخالص الخالي من الدخيل والوافد، هو مغامرة عسيرة، إن لم نقل هو من محالات الوجود. ومنطق الدين نفسه، ونظامه الأكسيوماتيكي، يُقرّان بتصديق ما مع أهل الكتب القديمة من حقّ معتبر ضمن دائرة الوحي، أو من الحقائق الكونية

(1) أشار المستشرق الأمريكي ولفسون (Harry Austryn Wolfson)، في كتابه (فلسفة الكلام)، المترجم إلى العربية بعنوان (فلسفة المتكلمين)، إلى أنّ «المعتقدات والأفكار مُعدية حقاً، وتاريخ المعتقدات والأفكار ما هو في الغالب إلا تاريخ محاكاة بطريقة العدوى، لكن لكي يكون لعدوى مُعتقد ما، أو فكرة ما، تأثيرها، فيجب أن يوجد استعداد مسبق وقابلية من جانب أولئك الذين عليهم أن يتأثروا بها». منبهاً إلى أنّ النسق هو الذي يُحدد التأثير والمؤثر. ومن هذا المنطلق يصير سؤال الأصالة ليس في البحث عن الأصيل من الدخيل، كما يصير سؤال التأصيل ليس في التطهر من الغريب والأجنبي، وإنما في بحث القابلية، التي يُبديها النسق لاستيعاب المؤثرات الخارجية، فلا يمكن للتأثير أن يكون متحققاً ما لم يؤده النسق، ويحوله لصالحه في بنته الداخلية، ف«مجرد الإشارة إلى فقرة أجنبية مفردة، أو إلى اقتباس منها، لن يكون كافياً للإجابة عن السؤال الأول [أي سؤال الأصل]»، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009م، ج 1، ص 135-136. ويُنظر في نقد منهج الأثر والتأثير في دراسة التراث من منظور فينومينولوجي: حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1992م، ص 91-96. كما يُنظر، كذلك، نقد د. عبد الرحمن بدوي لغلوّ المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس في إعمال منهج الأثر والتأثير، في دراسته عن ابن عربي، ويرى بدوي أنّ «آفة آسين بلاثيوس اندفاعه، أحياناً، في تلمّس الأشباه والنظائر، استناداً إلى قسّمات عامة، ومشابهات قد تكون واهية، حيث يتأدّى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أنّ الأمر، في مثل هذه الأحوال، لا يتعدّى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة، التي تولدت عن الظروف نفسها، لا عن التأثير نفسه». بدوي، عبد الرحمن، في مقدمة ترجمته لكتاب آسين بلاثيوس، ابن عربي: حياته ومذهبه، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م، ص 7.

الإلهية «المعولمة»، التي في فطر الناس وشرائعهم، وهو مقتضى كونهم خلقوا على الصورة<sup>(1)</sup>.

هذا، وقد وجدنا، لدى حذاق المسلمين القدامى بنصوص الأولين، من أشار إلى هذا المصدر الهرمسي للحديث، في نقده له، بناء على مواقف رافضة للأسماء والصفات المشعرة، في اعتقاده، بالتشبيه، ومنهم من علماء الشيعة في القرن السابع الهجري، محمد بن علي بن طاووس، فحين نسخه كراسات من صحف هرمس، نقل من جملة ما نقله منها، هذا النص بلفظه: «فخلق الله آدم على صورته التي صورها في اللوح المحفوظ»<sup>(2)</sup>، ثم علق عليه، ساخراً من نظيره بصيغته المتداولة عند رواة الحديث: «أسقط بعض المسلمين بعض هذا الكلام، وقال: إنّ الله خلق آدم على صورته، فاعتقد التجسيم، فاحتاج المسلمون إلى تأويلات الحديث، ولو نقله بتمامه، استغنى عن التأويل، بتصديق وشهد العقل المستقيم»<sup>(3)</sup>. ولم ينتبه ناقدنا القديم، أو لم يُرد الانتباه، مع اطلاعه الواسع، وكثرة ما نقله واختاره من إصحاحات التوراة وأسفارها، إلى أنّ النص المنقول من صحف هرمس متداول، أيضاً، عند اليهود في التوراة، بالمضمون «التجسمي» الذي ينفيه، فهل نقل العهد القديم، بدوره، نص هرمس في الصورة، مع إسقاطه جزءاً من جمل النص «الأصل» كما أسقطه رواة الحديث؟ وعن أيّ النصين القديمين «نقل»

(1) ذهب هنري كوربان إلى أن الفطرة السليمة (La nature originelle préservée) هي الطبيعة الإنسانية المجبولة على صورة الحق، (L'Imago Dei) كما خلقها الخالق بيده، من غير أن يطالها أيّ تحريف أو تشويه...

H. Corbin, Le paradoxe du monothéisme, ed. l'herne, le livre de poche, Paris, 1981, p. 37.

(2) ابن طاووس، علي بن محمد، سعد السعود، نسخ محمد بن عبد الحسين الرشتي النجفي، نشر محمد كاظم الكتبي، منشورات الرضى، قم، إيران، 1363هـ، ص33.

(3) المرجع نفسه، ص33.

المسلمون؟ وأي صيغة اختاروا؛ صيغة صحائف هرمس كما نسخها ابن طاووس، أم صيغة ألواح موسى كما رواها العهد القديم؟ قاموا بتهجينهما، كما قد يبدو من مقارنة النصوص الثلاثة، أم وضعوا لأنفسهم صيغة مغايرة ومختلفة؟ ألم يكن ممكناً الحديث عن صيغة إسلامية حوارية جديدة لمضمون «الصورة» في كتب وزبر وأساطير الأولين، بعيداً عن مسلك التشابه والتشبيه في المعاني؟

فضلاً عن هذا، إن هرمس الهرامسة، الذي تعود إليه الهرمسية، هو نفسه في المجال الإسلامي، الصوفي منه خاصةً، من سلسلة أنبياء الإسلام، مثله مثل آدم، وشيث، ونوح، وموسى، وعيسى، ومحمد، فإذا كان اسمه، عند قدماء اليونان والفرس، هرمس، أو هرمز، أو إرمس (Hermès)، فاسمه، عند العبرانيين، أخنوخ، وعند المسلمين إدريس<sup>(1)</sup>. ولا غرابة في أن يكون

(1) اعتبر كثير من الباحثين المسلمين القدامى والمحدثين هرمس في لغة يونان، أو أخنوخ باللسان العبري، أو إدريس باللسان العربي، نبياً من أنبياء التوحيد والمجبة، ونبي الفلاسفة والحكماء، وإليه ترجع جميع العلوم والصناعات والاكتشافات والحكم المتجددة، ينظر في ذلك كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني، تحقيق عبد الأمير علي مهنا، وعلي حسن ناعور، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1990م، ج 2، ص 306، وص 356، وص 426. وكذا كتابه (نهاية الأقدام في علم الكلام) تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د.ت)، ص 428، وفيها «عاديون وهرمس، وهما شيث وإدريس عليهما السلام»، وقد اعتبر هنري كوربان، هرمس أو إدريس النبي، ضمن الأسانيد الروحية للصوفية، في سلسلة الأرومة النبوية الواسعة والممتدة من محمد إلى آدم، ومن آدم إلى محمد، والمندرجة كلها في المجال العقدي التوحيدي الإسلامي. وهذه المسألة التوحيدية عنده، تبدو مقلقة للنقد التاريخي، لأنها تستبق وتحسم الإجابة عن سؤال المصدر والأصل والفرع، والسابق واللاحق، والمؤثر والمؤثر فيه، وأورد رأي ابن عربي في هرمس، وفيه أنه «نبي الفلاسفة»، (H. Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn Arabi, op cit, p 35.) ولا يسلم كوربان نفسه من هذه المصادرات والمسبقات، في محاولاته تأصيل التجربة العرفانية السنية، على معتقدات فرق الشيعة. كما حذر المستشرق =

حديث الصورة، عنده، كحديث التوراة في خلق الإنسان على صورة الرب، وكحديث كتب السنة عند المسلمين في خلق الله آدم على صورته؛ إذ كلام النبوة يصدق بعضه بعضاً، ويكمله، لما كان هذا الكلام من مصدر واحد، ومشكاة واحدة، وأرومة واحدة، كما في تصوّر المسلمين عن موقع دينهم، ونبوة نبيهم، ووظائف كتابهم ضمن جينيا لوجيا الأديان والنبوات والكتب المقدسة، حيث يعدّون الإسلام استثناءً للوحي (بكل ما يعنيه الاستثناء من استمداد وامتداد)، وإكماً لا لصرح النبوة، لا بداية من الصفر، أو قطيعة.

في اللقاء الرمزي بين ابن عربي، والنبّي إدريس، أو هرمس، الموصوف عنده بـ «قطب الأرواح الإنسانية»<sup>(1)</sup>، سأله: «فرأيتكم معشر الأنبياء ما اختلفتم فيه [أي الحق] فقال: لأننا ما قلناه عن نظر، وإنما قلناه عن إلّ واحد، فمن علم الحقائق علم أنّ اتفاق الأنبياء أجمعهم على قول واحد في

= شوكوفيتش من عدم احتياط كثير من الباحثين المستشرقين، في تسرعهم بنسبة آراء وتجارب إسلامية، إلى تجارب وآراء أمم سابقة، وعقد مقارنات، تنتهي إلى نفي أصالة التجارب التي حصلت من داخل المنظومة الإسلامية، وردّ ذلك إلى عجز هؤلاء الباحثين من المستشرقين عن مقاومة متخيلاتهم وصورهم النمطية وأحكامهم القبلية عن الإسلام والمسلمين. وقدم مثلاً من تنصير ماسينيون للحلاج، وجعله تجربته الروحية تجربة مسيحية (تَنَصَّر)، بالمعنى الحرفي الرسومي الذي يُفهم من مسيحية أو عيسوية التجربة الحلاجية. بل وعيسوية التجارب والأذواق الروحية لعدد من الصوفية، ومنهم ابن عربي. ينظر ميشيل شوكوفيتش، الولاية، ترجمة أحمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000م، ص 138.

وينظر كذلك كتاب جامع للنصوص المنسوبة إلى هرمس، والتلقي الإيجابي التفاعلي لهذه الشخصية الروحية من قبل قدماء المسلمين وأصحاب الديانات التوحيدية، وهو كتاب (هرمس الحكيم بين الألوهية والنبوة)، جمع أحمد غسان سبانو، دار قتيبة، دمشق - سورية، 2002م، ومما نقل في هذا الكتاب، نصوص تعتبر هرمس أول من وضع قواعد التصوف في الحب الإلهي الذي بلغ به أعلى الدرجات، ص 186-188، واستحقّ به المكان العلي، كما ذكر القرآن عن النبي إدريس: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريم: 57].

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 445.



الله بمنزلة قول واحد من أصحاب النظر<sup>(1)</sup>. ومما ختم به هرمس حديثه «إنَّ الله عند قول كل قائل»<sup>(2)</sup>.

لقد ذهب الهرمينوطيقا الإسلامية القديمة، في كتب الحديث، والتفسير، والكلام، إلى الاحتجاج بهذا الاتفاق والمشارك في الرواية، والخبر، والقصاص، بين الملل، والنحل، والمذاهب، والأديان، على تقوية وثوقية النصوص الإسلامية المصدرية وأصولها في الوحي الإلهي، بدل تضعيف هذه النصوص وتوهينها، فإلى هذا ذهب ابن قتيبة، وهو معدود من علماء السنة في القرن الثالث الهجري، ومن المنتصرين لأهل الحديث، ولأحمد بن حنبل، في استنكاره تأويل الضمير في «صورته» على أنه يعود إلى آدم، قال: «ولست أختتم بهذا التأويل على هذا الحديث، ولا أقضي بأنه مراد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيه، لأنني قرأت في التوراة أنَّ الله -عز وجل- لمَّا خلق السماء والأرض، قال: نخلق بشراً بصورتنا، فخلق آدم من أدمة الأرض، ونفخ في وجهه نسمة الحياة، وهذا لا يصلح له ذلك التأويل»<sup>(3)</sup>، فجعل ورود مثل هذا الحديث النبوي في التوراة دليل تقويته، ودليل ترجيح احتمال عودة ضمير الهاء في عبارة «صورته» على الرب، كما في آية التوراة، ونجد الاستدلال نفسه بآية الصورة في التوراة عند ابن عربي، لتقوية انتماء حديث الصورة إلى الوحي وكلام النبوة، قال: «قوله عليه الصلاة والسلام: إنَّ الله خلق آدم على صورته. وفي رواية: على صورة الرحمن. وجاء في أول التوراة: نريد أن نخلق إنساناً على مثالنا، وشكلنا، وصورتنا. أو كما قال سبحانه»<sup>(4)</sup>. فآية التوراة هي كالشاهد لحديث الصورة في الإسلام، وحديث الصورة في كلام النبي شاهد

(1) المصدر نفسه، ج3، من ص345 إلى ص348.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص348.

(3) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (م.س)، ص221.

(4) ابن عربي، رسالة كشف الستر لأهل السر، منشور مع «الرسالة الوجودية»، بعناية الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م، ص212.

مصدّق لآية الصورة في التوراة، فالعقيدة الإسلامية من حوارية نصوصها وانفتاحها على أصول الحقائق الدينية والكونية الكلية، ومن حيث اعتبارها نفسها الوريث الشرعي للأديان التوحيدية السابقة، واستثنافاً لكلام النبوات الغابرة والمندرسة، ولحكم الحكماء كلقمان، ولكشوفات الأولياء والعباد الصالحين كالخضر، لا تجد حرجاً في أن يُدعى على نصوصها في الوحي أنها من الكلام القديم الموجود في الديانات السماوية، أو من المأثور في المواعظ والحكم الإنسانية؛ لأن هذه المنظومة نفسها تجعل كلّ الأنبياء والحكماء ممّن ورد ذكرهم في القرآن، وممّن لم يرد خبرهم فيه، مسلمين ودعاة إسلام، كلمتهم كلمة الإسلام، وعقيدتهم عقيدته، وإن اختلفت شرائعهم ومناهجهم، ونواميسهم وأزمانهم، فهم أصلاء لا دخلاء<sup>(1)</sup>.

لا غرو أن لا تعالج الهرمينوطيقا الإسلامية مسألة أصالة النصوص، من منظور النقد التاريخي والأركيولوجي للمتون، وقصرت النقد، من هذا المنظور التاريخي، على الأسانيد والرواة<sup>(2)</sup>، فإن صحت الرواية سنداً، وجازت مصفاة النقد بالجرح والتعديل، صحت نسبة متنها إلى الوحي وكلام النبوة، ولا عبرة في النقد بكون لفظ الحديث، أو معناه، مشابهاً لما مع أهل الملل والنحل الأخرى من الآثار؛ لأنّ ذلك لا يدخل في باب نقد التنزيل، وإنما في باب التفسير والتأويل؛ أي أنّ الإسناد، إذا صحّ، وسلم من العلل القادحة المقررة

(1) في الحديث الصحيح، قال النبي: «إنا -معاشر الأنبياء- ديننا واحد، والأنبياء إخوة لعلات، وإنّ أولى الناس بابن مريم لأنا، إنه ليس ببني وبينه نبي». واستدلّ به ابن تيمية، من بين النصوص التي استدللّ بها من الكتاب والسنة، على «أنّ جميع الأنبياء على دين الإسلام». الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 109. وميّز بين «الإسلام الخاص»، الذي هو ما عليه أمة محمد، و«الإسلام العام»، الذي يشمل كل أديان الوحي إلى الأنبياء والرسل، (م.س)، ص 113.

(2) الإسناد هو سلسلة الرواة الموصلة إلى المتن، فالإسناد حكاية طريق المتن. ابن حجر العسقلاني، شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1934م، ص 3.

في نقد الروايات والأسانيد، لا وجه للشك في متنه، وبعد الإثبات، للتفسير أن يبدأ دورته في قراءة المتن، فيقطع بدلالة ويثبتها، أو ينفيها، ويرجح غيرها، ويميّز في المرويات بين ما هو نصّ في مسألة، وما ليس نصّاً فيها، فلكي تكون النصوص نصوصاً مكتملة النصية، في المجال الهرمينوطيقي التداولي للنصوص، لا بد فيها من تنصيب الرواية بقواعد علم التخريج، وتنصيب الدراية بقواعد علوم الفقه والتفسير. وللتجربة الروحية والكشفية، بعد ذلك، أن تعبّر بهذه النصوص من مشهد إنتاجها وقراءتها، إلى شهودها وذوقها، في الآفاق الكونية وفي الأنفس الإنسانية: ﴿سَرُّهُمْ ءَاتَيْنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَقٌّ يَبَيِّنُ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فَصَلَتْ: 53]<sup>(1)</sup>، فتجليات الحق في الآفاق، وفي الأنفس، هي، بحسب هذه المَواطِن، من حيث قبولها واستعدادها، و«الصور تتنوّع بتنوع المواطن والأحوال، والاعتقادات من المواطن، فلكلّ عبدٍ حالٌ، ولكلّ حالٍ موطنٌ، فبحاله يقول في ربه ما يجده في عقده، وبموطن ذلك الحال يتجلّى له الحقّ في صورة اعتقاده، والحقّ كلّ ذلك، والحقّ وراء ذلك، فينكر ويعرف، وينزّه، ويوصّف، وعن كلّ ما ينسب إليه يتوقف»<sup>(2)</sup>.

#### 4-3- نقد رؤية التشابه:

بعودتنا إلى تأكيد الجابري أنّ حديث الصورة هو من الدخيل الهرمسي على

(1) الاستدلال بالآية من ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 265. وفي الفص النوحى من فصوص الحكم، ص 69، قال: ﴿سَرُّهُمْ ءَاتَيْنَا فِي الْآفَاقِ﴾، وهو ما خرج عنك، ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾، وهو عينك...». وقد وظّفت الآية في الهرمينوطيقا الروحية للإشراقين والعرفاء، لتأكيد التجليات الإلهية في موطن الكون والنفس، ولتمييز الزمن الموضوعي عن الزمن الذاتي، («الزمن الآفاقي»، و«الزمن الأنفسي»، بعبارة علاء الدولة السمناني). وكذا التفسير الآفاقي عن التفسير الأنفسي:

H. Corbin, En islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques, Tel Gallimard, 1972, T III, p. 221.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 265.

المجال الإسلامي الشرعي، بمجرد ملاحظته، في «نقد الأصول»، وجود التشابه والتواطؤ في متنه ومعناه بين «النسخة الإسلامية الحلاجية» و«الأصل الهرمسي»، فإننا نجد هذا التأكيد لا يسلم من انتقائية واختزالية؛ لأنّ الصواب -إن جاز نعتة كذلك- إعمال هذه القاعدة «التأصيلية» في بحث الدخيل والأصيل، في قراءة كلّ نصوص العقيدة والشرعية عند المسلمين، فهو لو مدّ هذه القاعدة، وطردها في كلّ النصوص الشرعية، وجعلها قانوناً مرجعياً، لما خلص إلى أصيل (بمعنى عدم المشابهة) في هذه النصوص، مع أنّ قاعدة «التواطؤ» أو «التشابه» عند نقاد الحديث، والرواية، والخبر، توجب الصحة، والأصالة، والصدق<sup>(1)</sup>، ولا توجب عكس ذلك؛ بل إنّه قد وقع الاتفاق على أنه «ما من أمرين في الوجود إلا وبينهما قدر من التشابه، وقدر من الاختلاف»<sup>(2)</sup>.

لقد كان المستشرق غولدزيهر أكثر انسجاماً مع نفسه ومذهبه في بحث السرقات والاقتباسات، وفي تطبيق «قاعدة الأصول»، أو نقد الأصول، وطردها على كلّ نصوص المسلمين، من منظور تاريخي وفيلولوجي في مقارنة الأديان، بالاستناد إلى التشابهات، والتواطؤات، والاتفاقات، فنفي، جملة وتفصيلاً، عن نصوص المسلمين في الوحي، وفي غيره، «أصالتها»، وعدّها نسخة مركبة من الأفكار الهلينية، والشرائع الرومانية، والسياسة الفارسية،

- 
- (1) التواطؤ عنصر تصحيح الخبر وتقويته، وهو من محددات التواتر وشروطه.
- (2) هي قاعدة نصّ عليها القدماء في التفريق بين المختلفات، وفي الجمع بين المؤتلفات، مع إثبات أقدار الاشتراك والتواطؤ، وأقدار التميز والاختصاص، بين كلّ أمرين، أو موجودين، أو شيئين، مع ما قد يكون بينهما من تشابه كبير، أو اختلاف عظيم، وذكرت القاعدة بعدّة صيغ، منها الصيغة التي أوردناها، ومنها صيغة «ما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء ويفترقان في شيء». ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 62. قال: «ومن ههنا الله فرق بين الأمور، وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينهما من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف، وهؤلاء لا يضلون بالمتشابه من الكلام؛ لأنّهم يجمعون بينه وبين المحكم الفارق، الذي يبين ما بينهما من الفصل والافتراق». المصدر نفسه، ص 68.

والتصوّف الهندي، والفلسفة الأفلاطونية الجديدة<sup>(1)</sup>. وليس ذلك عنده متعلقاً بالحضارة الإسلامية، كما تبلورت في تاريخ بنائها، فحسب، وإنّما بأصولها الأولى التي هي الإسلام نفسه، لدى صاحب الدعوة والدين الجديد «الذي لا جديد فيه» عند غولديزهر، من رؤيته المتشابه والمشارك. فقد استنتج أنّ «هذا الطابع العام، الذي يحمله الإسلام، مطبوع على جبهته منذ ولادته، فمحمد، مؤسسه، لم يبشر بجديد من الأفكار، كما لم يُمدنا، أيضاً، بجديد فيما يتصل بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسّه وشعوره، وباللانهاية، لكنّ هذا وذاك لا ينقصان من القيمة النسبية لطرافته الدينية... فتبشير النبي العربي، ليس إلا مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية، عرفها، أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية، والمسيحية، وغيرها، التي تأثر بها تأثراً عميقاً...»<sup>(2)</sup>. ثمّ دلّل على هذا التشابه والتواطؤ في العقيدة والشريعة من الممل، والنحل، والمذاهب، والأفكار في ثقافات ما قبل الإسلام، بنظير ما فعله الجابري بحديث الصورة الإسلامي، عند رؤيته التشابه والتواطؤ ظاهرياً، لفظاً أو معنى، بينه وبين تعاليم الأنبياء، وحكم الحكماء، وأقوال القدماء، فجرّده، بهذه الرؤية والملاحظة، من أصالته في المنظومة المرجعية العقدية للمسلمين، وأنكر، بهذا الاعتبار في التشابه، وبهذا النظر إلى أصالة السابق وهجانه اللاحق، انتماء الحديث إلى منظومة العقيدة الإسلامية الخالصة والأصيلة.

والحقيقة أنّ هذا المسلك، في الحفر التاريخي، وفي التأصيل، لا تقبله الهرمينوطيقا الإسلامية، كما تبلورت في نقد نصوص الحديث سنداً وممتناً، لأسباب ذكرناها مجملة، وتعود إلى اعتبارين اثنين:

- الاعتبار الأول: إيمان المسلمين بانفتاح نصوص الوحي لديهم على نصوص الديانات والثقافات السابقة، وتفاعلها الإيجابي معها، من منطلق أنّ

(1) غولديزهر، محمد والإسلام، ضمن كتاب: الأثر الغنوصي في الحديث النبوي وأبحاث أخرى، (م.س)، ص 96.

(2) المرجع نفسه، ص 96-97.

نبوة محمد حلقة من حلقات متسلسلة ومتطورة في تاريخ الثقافة الروحية للبشرية، ومن منطلق أنّ الحكمة ضالة المؤمن، فحيثما وجدها فهو أحقّ بها، ومن منطلق كون الجديد في الإسلام هو التجديد، والتصديق، والتصحيح، والمتابعة، والتحيين، والإحياء، والإكمال. ويذهب صوفية المسلمين بعيداً، وعلى رأسهم ابن عربي، في اعتبار الوحي المحمدي مجرد مرآة تنعكس فيها كلّ مرايا الأنبياء وحقائقهم؛ بل إنّ كلّ كلام في الوجود، منظوماً أو منشوراً، وكلّ التعبيرات والإيقاعات في العالم، مهما اتفقت أو اختلفت، أو تقاربت أو تباعدت، أو عرفت أو أنكرت، هي من آثار الوحي والألوهية، ومن تجليات الحقّ وشؤونه وصوره في الكون، أو في الإنسان، فالعين واحدة، والحكم والمجلى مختلفان، وختم النبوة، أو ختم الولاية رجوع إلى البداية، بعد تحصيل النهاية، وشرف الختمية في الوراثة والجمعية، ف «خاتمة الأمر ليست سوى عين سوابقها»<sup>(1)</sup>.

إنّ هذا التاريخ الدائري يجعل كلّ الوقائع التاريخية المتسلسلة والمتطورة تطوراً في اتجاه استعادة التراث الأوّل، والعلم القديم المعتقد، الذي ليس هو، في نهاية المطاف، إلا هذا الجديد المتجدّد، الأنف والمستأنف، فتكون القراءة والتأويل طريقاً وضرورة للذهاب بالأول إلى الآخر والمآل، وبالبدائيات إلى أقاصي النهايات؛ إذ لا يكون القديم المعتقد إلا بفضل تحويله في التاريخ، وتقليبه بالتعتيق؛ أي بتدويره، وإعادة إنتاجه في صورة جديدة، فيكون شراباً جديداً، ومن رموزه في الأشربة الرمزية الصوفية<sup>(2)</sup>، اللبن الدال في النبوة على العلم، واللبن حصيلة تطوير وتدوير في سلسلة الإنتاج الطبيعي، بين فرث ودم<sup>(3)</sup>، كما سنقف عليه في رؤى النبي وتأويلها، وكذلك

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص455.

(2) ينظر: الباب 249، في الشرب: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص549.

(3) ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لِّتُنَبِّحُوا بِطَوِيلِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لِّبَنَّا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ [التحل: 66]. والفرث: بقايا الطعام المهضوم الراسب في الكرش.

الخمير الدال على علم الأحوال<sup>(1)</sup> هو حصيلة تطوير في سلسلة الإنتاج الصناعي، وحصيلة متمخضة من تعتيق في الزمان، وصيرورة في الظهور بصورة جديدة لعناصر قديمة متفرقة ومتباعدة، تعالقت وتضايقت، فتولد عن هذا التعالق جديدٌ، فإذا نظرتُ إلى العناصر قلتُ بقدمها، وإذا نظرتُ إلى العلاقة قلتُ بحدوثها، وجدتها، وأصالتها، واللبسُ الحاصل في إنكار الصورة الجديدة والمتجددة للمتحول القديم مصدره بحث العناصر لا التضايقات والتعلقات، ومن النظر في العناصر المعزولة، حصل لرؤية التشابه ما حصل لها من إنكار جديدِ العلاقات، والارتباطات، والتضايقات القصدية.

ثم إنَّ منظور الأصل والنسخة، أو الأصل والدخيل، قد جرى تفكيك صلابه ثنائياته في فلسفات ما بعد الحداثة، بالإقرار بأنَّ الثنائيات ليست على التقابل الضدي، وإنما هي على الاختلاف البيني. وبالنظر إلى أنَّ الأصل لا يُتعرَّف إلا في النسخة؛ إذ لا يكتسب الأصل أصالته إلا بالنظر إلى نسخته، كما لا مسمّى قديماً إلا بالنظر إلى مسمّى جديد، وكلاهما يمنح نظيره هويته، فلو ارتفع مسمّى بالجديد في الزمن، ارتفع مسمى بالقديم، وصار الأمر واحداً بلا هوية قَدَم أو جِدة، أو بداية ونهاية؛ إذ «البدء ما تُعقل حقيقته إلا بظهور ما يكون بعده مما ينتقل إليه»<sup>(2)</sup>.

تدفع نظرية الأسماء والصفات، في الموروث الهرمينوطيقي الإسلامي الصوفي، في اتجاه هذا التأمل<sup>(3)</sup>، كما تدفع إليه خاصة هرمينوطيقا «صفة

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 441.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 255.

(3) عُولجت ثنائيات الأولية والآخريّة، والقدم والحدث، والسابق واللاحق، والمتقدم والمتأخر، والأصل والفرع... في منظور ابن عربي، من كون طرفي الثنائية يحيلان على بعضهما، ولا يُعقل أحدهما إلا من الآخر؛ بل لا يتأتى إثبات الأصل إلا من الفرع، والظهور يعطي الأسبقية للفرع على الأصل؛ إذ هو مسميه ومحققه، وإن =

الصورة»، التي هي موضوع الحديث الإسلامي المسيحي اليهودي الهرمسي الغنوصي، هذا المشترك الإلهي الإنساني، أو اللاهوتي الناسوتي<sup>(1)</sup>، الذي

= شئت قلت هي أمور إضافية، تتحقق بالتضاييف بين اثنين، وليس بالتقابل الضدي بينهما، «فالأول من العالم بالنسبة إلى ما يخلق بعده، والآخر من العالم بالنسبة إلى ما خلق قبله». ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 189.

(1) لا تقدم لنا نظرية التأثير والتأثر، أو الناسخ والمنسوخ، أو السرقات، كفاية قرائية مناسبة لمقاربة العلاقات بين الترددات المطردة في نصوص الحضارات وثقافات الشعوب، ولا في العلاقات التبادلية بين النصوص، خلافاً لنظريات ومناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، التي تتيح لنا مقارنة ظواهر المشترك والمتشابه والمتواطئ، من منظور جديد، بمثل ما فعله كلود ليفي ستروس في دراسته «بُنى الأساطير المتشابهة»، من اعتباره مجموع رواياتها لا آحادها، وبمثل أعمال نعوم تشومسكي في بحث الكليات اللغوية، والنحو التوليدي والتحويلي، والبنى الأساسية العميقة المولدة الكامنة في الألسن، وبمثل ما قام به كلٌّ من ميخائيل باختين، وجوليا كريستيفا، وجيرار جينيت، وغيرهم، من بحث التبادلات النصية، بين السابق من النصوص واللاحق منها، واجترحوها لهذه العلاقات والتعلقات اصطلاحات هي أقرب إلى الأمر على ما هو عليه في اشتغال الأنساق اللغوية والنصية في التاريخ والمجتمع، غير اصطلاحات التأثير والتأثر، والسارق والمسروق، وهي الحوارية والتعلقات النصية، والتحويل والتناص، والتوازي والتضاهي، والكتابة على المحو، وبمثل ما فعله كارل غوستاف يونغ، ومن بعده كلٌّ من غاستون باشلار، وجلبير دوران، في ملاحظة التواطؤات والتقاربات الحضارية والإنسانية على كليات ونمذجات نفسية وفنية وعقدية جمعية مشتركة تعلو على الوقائع الجزئية، وتسندها في اختلافها، وتشابهها، اصطلاحوا عليها بالنماذج العليا الأصلية، (Archetypes). وبالشعور الجمعي الإنساني، الذي تصدر عنه الشرائع، والعقائد، والآداب، والأخلاق، وسائر التعيينات في الزمان، والمكان، والثقافة، واللغة. وبما أننا لاحظنا أنّ القول بالصورة (Imago)، في جميع الإلهيات والإنسانيات القديمة، ليس قولاً معزولاً، ولا حالة فردية؛ بل حالة جماعية إنسانية مشتركة وعفوية، من الشرق إلى الغرب، ولا يتبين منها يدُ الآخذ والمعطي، وصاحب الأصل من صاحب النسخة؛ إذ ليس القول بها استثناءً وثنياً، أو هرمسياً، أو يهودياً، أو إسلامياً، فإنّ الأقرب إلى الملاحظة والحدس، في نظرنا، هو اعتبار هذا المجموع المتشابه ظاهرياً من نصوص الصورة الإلهية الإنسانية في ثقافات الشعوب، لا يُحيل على



جسد عمق التقارب وممارسة الحوار الداخلي والضماني بين الديانات، والثقافات، والنصوص، وجعل الصورة الإلهية لغة كونية وعالمية، حتى قبل إطلاق مشاريع وصيغ «حوار الأديان»، وطرحها في الأزمنة الحديثة؛ والذي، غالباً، يكون حواراً نظرياً رسمياً لشخص يعقدون تمثيلهم لنصوص لا يدركون حواريتها الأصلية السابقة، هذه الحوارية، التي تستعيدها المرأة المحمدية، وتعيد تمثيل مشاهد العبور الرمزي للحوار في مرايا الأنبياء والحكماء، من كون هذه المرأة المحمدية، عند الصوفية، آخر المرايا، وأوسعها، وأجلاها، لانطباع صيرورات التحويل، وإعادة الإنتاج والتدوير للقديم المتجدد.

لا غرابة، إذًا، في أن لا تقع النفرة في الهرمينوطيقا السلفية والصوفية، عند رؤية التشابه الظاهر بين نصوص الوحي الجديد، ونصوص النبوات والحكم القديمة، فعناصر المشابهة والتواطؤ هي من دلائل التصديق والتوثيق في السلم الحجاجي للأخبار والآثار، أو هي شواهد لحديث الوحي الجديد، وليست من أدلة التعليل، والتوهين، والنفور، فهي جميعها، في بنيتها العميقة، من المشترك الديني الذي يرقى إلى النمذجة المتعالية عن الحثيات والتعينات، ومن ثمة لا يُستغرب، كذلك، أن تكون هذه النصوص المتواطئة في الديانات، عند المفسرين، نصوصاً مفتوحة بعضها على بعض، متعاونة على إظهار مشترك الوحي العام في الوحي الخاص، متشارحة لا متشابهة، كما نجد ذلك نسبياً في مستندات علوم التفسير، تحت مسمى الإسرائيليات.

- الاعتبار الثاني: أن لدى المسلمين علماً قائماً في هذه الهرمينوطيقا،

= سرقات الشعوب والأديان من بعضها؛ بل على أصالة هذه الصورة الدينامية في أعماق الوجدان والوجود الإنسانيين، وأنها من النماذج العليا الأصيلة والمتأصلة في اللاشعور الجمعي للبشرية. يُنظر، بشأن النماذج العليا، كتاب:

C. G. jung, L'homme et ses symboles, R.Laffont, Paris, 1964, p. 58-82.

هو علم التخرّيج، لا يقل أصالة عن النقد التاريخي والفيلولوجي، غير أنّه لا يقبل، في نقد أصالة النصوص، إلا ما انتسب في هذا النقد إلى آليات هذا العلم، في النظر في الإسناد، والرواية، والمتون، والدراية. ولا نجد فيه أيّ اعتبار لقاعدة ردّ النصوص، بمجرد ملاحظة التشابه بين حقائقها وبين الحقائق المعلنة في نصوص ما قبل البعثة المحمدية، لكون الإيمان بالحقائق الدينية والكونية المقررة في الوحي القديم، وفي العالم، وفي فطر الناس، داخلة جميعها في العقيدة والشريعة الإسلاميتين، وليست عناصر دخيلة، إذا ثبت قول النسخة الإسلامية من الوحي بها، فالمصحح المؤصل هو النسخة الإسلامية نفسها، في استعادتها الشرعية للنص الكتابي القديم بإعادة إنتاجه وكتابته، أو بالسكوت عنه إقراراً، أو بعدم الإنكار، مع كون الاعتراض والبيان في وقته لا يقبل التأخير، وهذا نظير ما احتجّ به عددٌ من أهل الحديث في القُطع بصحّة حديث الصورة بصيغة رواية ابن عمر: «خلق الله آدم على صورة الرحمن»، فذكروا، بعد تصحيح الإسناد والرواية، أنّ آية الصورة في سفر التكوين من التوراة تشهد له بالصحّة، كما يشهد لها الحديث بالصحّة؛ إذ لا يقبل، في منطق العقيدة، أن يترك الإسلام الردّ والإنكار على اليهود والنصارى في هذه المسألة العقيدية الحساسة المشتهرة عندهم في زمن الرسول، وقد ردّ على ما دوّنها، فسكوته عنها، وعدم المنازعة فيها، مع أنّ الوقت وقت بيان لا كتمان، هو إقرار بها، ورواية المسألة بالحديث استرجاع لها، وتصحيح وتصويب؛ إذ نصّ التوراة في الصورة هو من الهدى في هذا الكتاب، الذي عدّه القرآن كذلك: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾ [المائدة: 44]، ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ (196) أَوْ لَوْ يَكُنْ لَمْ يَأَيُّهُ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَتُؤَا بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ [الشعراء: 196-197]. ف«الذي أنزل التوراة على موسى عليه السلام، هو الذي أنزل الكتاب والحكمة على محمد ﷺ، وأمره أن يُبين للناس ما نُزل إليهم... وفيما ذكرته من نصّ التوراة أبلغ ردّ على متأوّلي حديث ابن عمر، وأبي هريرة رضي الله عنهما، بالتأويلات

المستكرهه، وعلى مَنْ عللها بالتعليلات الواهية<sup>(1)</sup>. وقد أكّد ابن تيمية، وهو من المحسوبين على اتجاه السلفية وأهل الحديث، أنّ «ما كان من العلم الموروث عن نبينا محمد ﷺ، فلنا أن نستشهد عليه بما عند أهل الكتاب»<sup>(2)</sup>، فهو دليل له لا عليه، وداخل في الحجاج به لا الاحتجاج عليه.

وفي نظره إلى تشابه رواية ابن عمر لحديث الصورة بصيغة: «خلق الله آدم على صورة الرحمن»، مع آية الصورة في العهد القديم، ذكر أنّ «هذا المعنى عند أهل الكتاب من الكتب المأثورة عن الأنبياء كالطورا، فإنّ في السفر الأول منها: سنخلق بشراً على صورتنا يشبهها، وقد قدّمنا أنه يجوز الاستشهاد بما عند أهل الكتاب، إذا وافق ما يؤثّر عن نبينا، بخلاف ما لم نعلمه إلا من جهتهم، فإنّ هذا لا نصدقهم فيه، ولا نكذبهم، ثمّ إنّ هذا ممّا لا غرض لأهل الكتاب في افتراءه على الأنبياء؛ بل المعروف من حالهم كراهة وجود ذلك في كتبهم، وكتمانه وتأويله، كما قد رأيت ذلك ممّا شاء الله من علمائهم. ومع هذا الحال يمتنع أن يكذبوا كلاماً يثبتونه في ضمن التورا وغيرها، وهم يكرهون وجوده عندهم، وإن قيل الكاره لذلك غير الكاتب له، فيقال هو موجود في جميع النسخ الموجودة في الزمان القديم، في جميع الأعصار والأمصار، من عهد النبي ﷺ. وأيضاً من المعلوم أنّ هذه النسخ الموجودة، اليوم، بالتورا ونحوها، قد كانت موجودة على عهد النبي، فلو كان مافيه من الصفات كذباً وافتراءً، ووصفاً لله بما يجب تنزيهه عنه، كالشركاء والأولاد، لكان إنكار ذلك عليهم موجوداً في كلام النبي ﷺ، أو الصحابة، أو التابعين، كما أنكروا عليهم ما دون ذلك، وقد عابهم الله في القرآن بما دون ذلك ممّا هو دون ذلك، فلو كان هذا عيباً، لكان عيب الله لهم أعظم، وذمهم عليه أشد»<sup>(3)</sup>.

(1) التويري، حمود بن عبد الله بن حمود، عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، دار اللواء، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1989م، ص31.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، (م.س)، ج6، ص422.

(3) ابن تيمية، (م.س)، ج6، ص451-452.

بل ذهب ابن تيمية إلى أنّ القرآن ذمّ اليهود على أخذ الربا، وأكل أموال الناس بالباطل، وغيرها من أمور الشرائع، والسلوك، والأخلاق، ولم يذمهم على إثبات الصفات؛ بل على نفيها، وعلى ما وصفوا به الله من ضدها، كالعجز، والكلال، والفقر، والبخل، «ولم يعبهم قطّ بإثبات الصفات، التي يسميها الجهمية تشبيهاً، ولا ذكر ذلك من ذنوبهم ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: 64]، وهذا دليل قاطع على أنّ هذه الصفات في الجملة منزلة من عند الله، وأنها حق ليست مما افتراه اليهود وابتدعوه»<sup>(1)</sup>.

إنّ صدى الصورة الإلهية لا يتردّد فحسب في الوحي الإدريسي، والموسوي، والعيسوي، والمحمدي، إذا ما أعملنا قواعد المشابهة الظاهرة في المقارنة، بل نجد لهذه الصورة جذوراً في المخزون الثقافي النفسي البشري، وفي أعماق التاريخ الإنساني في العصور الغابرة، في أساطير الهند، والسند، والحضارات الفارسية، والسومرية، والفرعونية، والإغريقية القديمة، التي نعثر فيها على معتقدات تقرّ بكون الإنسان خلق وصنع على صورة الآلهة<sup>(2)</sup>، وليس ذلك موجباً للجزم التخميني بأنّ الهرمسية واليهودية

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 315.

(2) قيل إنّ عبارة: «الإنسان صُنع على صورة الآلهة» فكرة قديمة ورثتها الأساطير السومرية عن المعتقدات الضاربة في العقائد الوثنية القديمة. ينظر كتاب الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، علي الشوك، منشورات بابل، الرباط، ط 2، 1989م، ص 60. حتى النزعات المادية الحديثة هي نفسها امتداد لنقاش الصورة في الديانات والعقائد القديمة؛ حيث بنت هذه المادية مواقفها من الألوهية والدين، على قلب معادلات الصورة، بتغيير تناصي لآية الصورة، يسمح بظهور الحقيقة الإلهية في مجلى مادي خلقي، يكون هذا المجلى أصلها الواهب، وهي نسخة منه، ومن العبارات عن هذا اللاهوت المقلوب، أو باصطلاح غادامر: (Le renversement) (Anthropologique)، عبارة فويرباخ الدهرية القائلة: «إنّ الإنسان خلق الله على صورته ومثاله»؛ أي صنعه على شاكلته، ونسجه على منواله، وصورة العبارة عند هيجل، قوله: «إنّ فكرة الإنسان عن الله، ليست إلا مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه». وهي العبارة نفسها المنقولة عن فويرباخ:

= Dieu comme projection idéale de l'homme ، ينظر :

Alain Besançon, L'image interdite, Gallimard, Fayard 1994, p. 676.

وينظر، كذلك: H.G.Gadamer, Vérité et méthode, op. cit., p. 71.، وأشبهه بالعبارتين ما تردّد في التراث الصوفي الإسلامي من أحاديث «من عرف نفسه عرف ربه»، وكذا ما تأمله ابن عربي في صور العقائد في الرب في اصطلاحاته: «إله المعتقدات»، أو «إله المعتقد»، أو «الحق المخلوق في الاعتقاد»، أو «الحق المخلوق به»، فإله المعتقد مجعول ومصنوع على صورة المعتقد والحاجات، ومخلوق به. ينظر: فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 178-225-226. وعنده أنّ مُسَبِّح إله معتقده «إنما يثني على الإله الذي اعتقده وربط به نفسه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه من مدح الصنعة، فإنما مدح الصانع، بلا شك، فإن حُسنها وعدم حُسنها راجع إلى صانعها، وإله المعتقد مصنوع للنظر فيه، فهو صنعه، فثناؤه على ما اعتقده، ثناؤه على نفسه، ولهذا يذم معتقد غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك». فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 226. فبداية الصورة من الإنسان، ونفسه هي التي تحدّد منها الصورة، لا العكس، فالمعرفة بالخلق تؤدّي إلى المعرفة بالحقّ. فإن نزه منزّه، فإنّه لا ينزه الحقّ إلا عن ما يتنزه هو عنه، وإن شبهه مثبّه فإنما يشبهه بما يعتقده في نفسه صفات وجود وكمال، وصورة الإنسان وشؤونه تُعطي الصورة الإلهية المضافة إلى الوعي الإنساني، يقول ابن عربي: «فمن وصفه إنما وصف نفسه، ولا يعرف منه إلا نفسه، لأنّ ربّ العزة لا يعينه وصف، ولا يقيدته نعت، ولا يدل على حقيقته اسم خاص، وإن لم يكن الحكم ما ذكرناه، فما هو ربّ العزة، فإنّ العزيز هو المنيع الحمى، ومن يوصل إليه بوجه ما، من وصف، أو نعت، أو علم، أو معرفة، فليس بمنيع الحمى». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 241-242. وعند فويرباخ «الإنسان حينما يتحدّث عن الله، فإنّه، في الحقيقة، لا يتحدّث إلا عن نفسه». وتتضمّن هذه الإعادة وهذا الاستئناف لدورة الصورة، بنقلها من مركزية الخلق الإلهي، إلى مركزية الاختلاق الإنساني، إسقاط الإنسانيات على الإلهيات، الأمر الذي لا يخرج عن نقاش الأسماء والصفات في اللاهوت القديم، بين من يراها حقيقة في الذات موضوعها الحق، ومن يراها مجازاً موضوعها الخلق، فهي ترجيح لموقف من رأى الصورة الإنسانية في الصورة الإلهية؛ حيث لم تنتقل في هذا القلب والتحويل، إلا من اغتراب إلى اغتراب، ومن تشبيه إلى تشبيه، من اغتراب الصورة الإلهية في المقيد والمتعيّن، إلى اغتراب الصورة الإنسانية في المطلق واللامتعيّن، ومن تشبيه الخلق بالحقّ، إلى تشبيه الحقّ بالخلق، فما أقررنا في =

نقلناه عن الوثنية، وعن أساطير الأولين، (كما قالت عرب قريش عن القرآن في ملاحظتها تشابه جديده مع قديم الأولين) بنظير ما قيل عن حديث الصورة في الإسلام، إنّه دخیل منقول (مسروق) عن الهرمسية، أو عن اليهودية، وحصر أصالة القول به فيهما. فمعيار السرقة، والنقل، والدخیل، لا يصلح لدراسة هذا المشترك الإلهي والإنساني، لَمَّا عبرت كلّ ثقافة وحضارة، ضمن منظومتها ونسقها العقديين، عن فهمها الخاص لهذا المشترك الكوني، الذي هو الصورة، فعبور الصورة الإلهية إلى ثقافات الشعوب، هو عبور اختلافي، إذ تجلت الصورة في مجالي هذه الثقافات، وهي محلات ظهور، فأخذت أحكام مجاليها، ومواطن ظهورها. وكان من الواجب العلمي، ومن الحذر المعرفي، عدم الوقوف في الصورة عند صيغة العبارة المتشابهة في الظاهر، وفي عمليات العزل القرائي لها عن وضعها الاعتباري في المنظومة العقدية التي ظهرت فيها، بوصفها عنصراً في نسق كليّ يتحدّد مضمونها من الموقع، الذي تحتله في النسق، وفي نظام العلاقات بين عناصره. والصواب أن نحمل الحديث الصحيح سنداً، محمله الصحيح في متون العقيدة، حتى يظهر قدر التشابه، وقدر الاختلاف فيه، وتتميز الأصالة العامة للصورة في تواطؤ الثقافات، والحضارات، والأديان عليها، عن الأصالة الخاصة للصورة في كلّ ثقافة وكلّ عقيدة، من حيث إعادة بنائها هذه الصورة العامة، من منظومتها التعبيرية والرمزية، ومن مرآتها للوجود والكون؛ أي من إخراجها اللغوي والثقافي الخاص لمضمون الصورة الإلهية الإنسانية، وإخراجها المشهدي (Mise en scène) للعلاقة بين الرب والمربوب في الصورة.

ومعلوم أنّ مجرد ملاحظة المشابهة بين أحاديث الصورة في الإسلام، وآيات الصورة في اليهودية والمسيحية، ومأثورات الهرمسية، والغنوصية،

= الموقفين إلا ما عليه الأمر من تردّد بين طرفين، وهذا لأنّ الصورة في البرزخ، هي من وجه حقّ، ومن وجه خلق، أو تنظر إلى الحقّ من وجه الخلق، فهي الناسوت، أو تنظر إلى الخلق من وجه الحق، فهي اللاهوت.

والمانيّة في الصورة الإلهية؛ بل وكذا صور الأرباب والآلهة في الأساطير، والمعتقدات القديمة السومرية، والفرعونية، واليونانية، لا يعطي علماً بما هو عليه أمر الصورة في نفسه، ولا يترتب على هذه الملاحظة نفي أصالة الصورة في عمومها وخصوصها، في كلّ هذه الديانات، والمعتقدات، والأساطير؛ بل لعلها تكون منطلقاً لبحث المشترك الديني والعقدي في الألوهية، عند سائر الناس والخلق، واستكشاف قانون كلي يسندها، أو كليات ثانوية وراء هذا التواتر والاطراد في تاريخ نصّ الصورة، وهو المسلك الذي ذهب إليه ابن عربي، في استعماله في المجال الروحي الإسلامي، وفي المجلى المحمدي لأحاديث الصورة الإلهية، بإعادة الدين إلى مصدره الواحد الجوهرى، مع اختلاف المجالى والمرائى، التي هي النواميس، والمعتقدات، والحاجات، ومواطن التجليات، وفي قوله العرفاني بالمناسبة بين الحق والخلق<sup>(1)</sup>، نظير قول البيان التّيمى في العقل والنقل: «موافقة صريح المعقول لصريح المنقول»<sup>(2)</sup>، أو بـ «صريح المعقول المطابق لصريح المنقول»<sup>(3)</sup>، وقول البرهان الرشدي في الحكمة والشرعية: «الحق لا يضاد الحق؛ بل يوافقه ويشهد له»<sup>(4)</sup>، وإن اختلفت الشؤون على الحق، وتعدّدت أشكال التعبير عنه، وكذا أنماط وأحوال ظهوراته وتنزلاته في الألسن، والمخاطبات، والثقافات، وفي الأزمنة، والأمكنة.

ثمّة في ملاحظة الجابري اضطرابان آخران لا يستقيمان مع قاعدة نفيه

- 
- (1) أثبت ابن عربي، وكذا عدد من العرفاء، المناسبة الاعتبارية بين الحق والخلق، في غير ما موضع من مصنفاته، والصورة تعطي هذه المناسبة، «والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها». فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 216.
- (2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صريح المنقول لصريح المعقول، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1979م.
- (3) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 13.
- (4) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1983م، ص 31-32.

المجمل أصالة حديث الصورة في النسق العقدي الإسلامي، وقطعه بأنه من الدخيل الهرمي:

- **الاضطراب الأول:** تأكيدُه أنَّ أهل السنة تأوّلوا حديث الصورة، فأثبت ضمناً أنَّهم لم ينازعوا في أصالة نصّ الخبر والرواية؛ لأنَّهم تأوّلوا المضمون والمعنى، والمعلوم أنَّه لو لم يصحّ الحديث، الذي هو دليل عندهم، لم يصرفوا نظرهم وجهدهم إلى تأويل دلالاته، مع علمهم برواج نظير هذا الحديث في ثقافات وأديان ما قبل الإسلام، فدلّت معاملتهم للحديث، على مخالفة استدلال الجابري بهم على نفي أصالة سند الحديث، والاعتراض على انتمائه إلى الخبر والأثر الإسلاميين، فالسنة لا يتأوّلون أخباراً لم يقطعوا بصحّة أسانيدِها عندهم. والتأويل، في حدّ ذاته، دليل قبول الرواية في المجال الإسلامي.

- **الاضطراب الثاني:** زعمه أنَّ هذا التأويل السني اتفق على أن ضمير «الهاء»، في حديث «خلق الله آدم على صورته» يحيل إلى آدم، وأنّ الحلاج هو من أخرج الضمير مخرج إحالته على الله، وهي دعوى غير محرّرة؛ إذ لم يستوعب فيها الجابري أقوال أهل السنة في مظانها، وهي، في مجموعها، أقوال في غاية الاختلاف، لا يمكن للناظر فيها، أو للباحث، أن يخرج منها باستنتاج يفيد أنها تتفق وتُجمع على نفي أن يكون ضمير الهاء في الحديث عائداً إلى الرب؛ بل إنّ الراجح في أقوال من تسمّوا بأهل السنة والجماعة، وسلف أهل الحديث، هو إعادة الضمير، في الحديث، على الله، فإن كان القصد من مسمى أهل السنة، طوائف المسلمين من غير الشيعة، فإنهم على أقوال متفرقة ومختلفة في الضمير على من يعود، كما سنحقق ذلك ونفصله، وإن كان القصد طائفة من أهل السنة كالمعتزلة، فهذا التأويل لضمير الهاء على أنه يعود إلى آدم معروف عند عدد من متكلميهم، بما ينسجم مع أطروحتهم في الأسماء والصفات، وعقيدتهم في التنزيه، وإن كان القصد الصفاتية من أهل السنة كالشاعرة، فإن أقوالهم متنازعة في تأويل هذا الضمير، بين إثباته لله



وإثباته لغيره من آدم، أو من مخلوق على صورة آدم، فضلاً عن تنازعهم في تأويل معنى الصورة نفسها، هل هي صفة أو ملك وخلق، كتنازعهم في تأويل سائر الصفات الخبرية، من يد، وعين، وإصبع، وقدم، ورجل، وساق، ووجه، وضحك، وفرح، واستواء، ونزول، وهرولة...

والغاية من إيراد هذه الملاحظات على ما جزم به الدكتور محمد عابد الجابري، إقرار الاختلاف في موضعه، بعد تحرير النظر من المسبقات، والمصادرات، والاختزالات لنقاشات واسعة، وآراء متضاربة في عقيدة الصورة، وعدم التسليم بقاعدة الاتفاق والإجماع غير الحاصل بين المسلمين، في رد أصالة حديث الصورة سنداً، وفي تأويل ضمير الهاء المستشكل في متن الحديث، على أنه ضمير عائد إلى آدم. ودعوى الإجماع والاتفاق في محلّ النزاع، بين أهل السنة، على من يعود الضمير، محاولة قديمة لحسم النقاش وإخفاء النزاع الحاصل، وتغطية شمس الاختلاف القائم، بغربال الاتفاق المزعوم. ونظير دعوى الجابري بالاتفاق السني على إعادة الضمير المستشكل في حديث الصورة، إلى آدم، دعوى ابن تيمية في الحديث أنه «لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أنّ الضمير عائد إلى الله، فإنّه مستفيض من طرق متعددة عن عدد من الصحابة، وسياق الأحاديث كلها يدل على ذلك»<sup>(1)</sup>. مع أنّ ابن تيمية أقرب من الجابري، في ما ذكره، من واقع ترجيح جمهور أهل الحديث من السنة عودة الضمير المستشكل إلى الله.

إننا نحسب ما صدر من هفوات عن الباحثين، الذين تقدّمونا في البحث، ممّن ناقشنا أقوالهم في هذا المدخل، وممّن لم نناقشهم، هي من عشرات البحث المعفوة<sup>(2)</sup>، التي لا تبخسهم علمهم، بالنظر إلى جهودهم الجليلة في

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، (م.س)، ج 6، ص 373.

(2) من الكلام القديم في الاعتذار عن زلات العلماء المعدودة: لكلّ عالم هفوة، ولكلّ صارم نبوة، ولكلّ فارس كبوة.

قراءة التراث الإسلامي عموماً، والكلامي والصوفي منه خاصة، وتتبع مصادره، وبالنظر إلى الآفاق الجديدة التي فتحتها دراساتهم وأبحاثهم في تحقيق هذا التراث وتثمينه، وتأصيل مناهج قراءته، وهي الآفاق التي سمحت لنا بالإفادة من جهودهم، واستئناف مسيرتهم في التأصيل والقراءة، وحسبهم شرفاً أن تُعد معايهم على رؤوس الأصابع؛ بل أن تستفيض أفضالهم على كل متأخر، وحسناتهم في افتتاح النقاش، والمخاطرة، والمغامرة، بارتياح المجهول والمنسي في هذا التراث، وفتح العيون على تدبير مستقبله فينا.

ومن منطلق تأصيل هؤلاء الباحثين للمقدمات النظرية للتفكير في النصوص القديمة، واستئناف المراجعات النظرية والمعرفية في دراسة التراث الصوفي والفلسفي الإسلامي، وتحرير النظر من روااسب الصور النمطية (Les stéréotypes)<sup>(1)</sup> عن هذا الموروث، فإنّ الذي تأكّد لنا، في تحديد الوضع الاعتباري لحديث الصورة سنداً وممتناً، في المصادر العقدية الإسلامية، من مدوّنات الحديث الصحيح، ومن مباحث الأسماء والصفات في علم أصول الدين (علم الكلام)، ومن مصنّفات العرفان والتصوف، أنّ مقاومة هذا الحديث بضروب من التشكيك في أصالته الإسلامية، لا تفيد تصحيحاً لوضع، ولا دفعاً لشبهة التشبيه، ولا تطهيراً للأصيل من الدخيل، فنفي الحديث؛ بل حتى إثباته، لا يترتب عليه ردّ أمر إلى نصابه، ولا معالجة اختلالٍ وحلٍّ معضلة؛ لأنّ الحديث جزء من إشكال أوسع، تواترت الأحاديث، والآيات، والنصوص في بابه، وهو هذا الإشكال العقدي المندرج في باب الذات، والأسماء، والصفات.

(1) الصور النمطية هي أفكار جاهزة ومسبقة، معدّة سلفاً للحديث العام عن موضوع ما، حينما لا نكون مستعدين للتفكير فيه.

C'est du prêt à parler quand on n'est pas prêt à penser.

C. G. Dubois, *Récits et Mythes de fondation*, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2009, p. 215.

إنّ دفع الصورة وردّها بأدلة التشكيك في أصالتها الإسلامية، أو استغراب دخول الصورة إلى المجال العقدي الإسلامي، يستدعي الموقف نفسه بشأن كلّ الأسماء والصفات؛ إذ صفة الصورة لا تزيد غرابة على صفات الوجه، والعين، واليد، والإصبع، والساق، والرجل، والقدم، والشخص، والهرولة، والإتيان، والاستواء، والنزول؛ بل عن صفات الحياة والعلم، والقدرة والإرادة، والكلام والسمع والبصر. فالقول فيها كالقول في الصورة، ودفع الصورة كدفعها، وقبول الصورة كقبولها، فحديث الصورة، والنزاع في أمرها، مسألة تطبيقية في نظرية الأسماء والصفات، وليس القول في هذه الصفة إلا إعادة تمثيل أحاديث الأسماء، والصفات، والنسب الإلهية، وإعادة تشخيص وإخراج للنزاع الحاصل في قراءتها على الإيجاب والإثبات، أو على السلب والنفي، أو على الجمع بينهما؛ إذ الصورة نواة ومحلّ تكثيف واقتصاد دلالي ورمزي لباقي الأسماء والصفات، وحديث الصورة بالصيغة المستشكلة: «خلق الله آدم على صورته»، يختزل، في بنيته العميقة، كلّ الاختلافات بين المذاهب، والاتجاهات، والاحتمالات، في قراءة الأسماء والصفات، وكلّ قراءاته تُضمّر مواقف كلامية وعقدية؛ بل إنّ الخلاف في الأسماء والصفات اتخذ صورة الحديث المذكور، فهو حمّال أوجه يعطي كلّ ما يريد؛ يُعطي القراءة المرجعية التمثيلية للأسماء وجه تأكيد عودة الصفات إلى مستحقها حقيقة لا مجازاً. وهو الله، فصفة الصورة صفته الذاتية، فهي هو. كما يُعطي القراءة التأويلية وجه ترجيح عودة الأسماء والصفات المشتبهة إلى الإنسان، فالصفة منسوبة إلى الله مجازاً لا حقيقة، وهي صفة إنسان (آدم)، فهي ليست هو، مثلما يُعطي القراءة التفويضية، والمتوقفة، والإرجائية، وجه التوقف وعدم القطع بدلالة ما، لتطرق الاحتمالات والظنون إلى عودة الصفة إلى موصوف إلهي، أو إنساني، فهي هو، أو هي ليست هو. كما يُعطي القراءة البرزخية نواة الجمع بين نسبة الصفة من وجه إلى الحق، ونسبتها من وجه إلى الخلق، واعتبار الأسماء والصفات

من ثمّ، نسباً، وإضافات، وتعلقات بين طرفين، فلاهي هو، ولا ليست هي هو، بل أمر ثالث اعتباري وإضافي برزخي متحصل من التضاييف، وهو ما تمثله في هرمينوطيقا هذه القراءة، «الهاء» البرزخية في الحديث، التي رامت القراءتان المرجعية التمثيلية والتأويلية تخليصها لأحد الطرفين (الله/الإنسان) حتى تتمحض لواحد منهما، بينما حقيقة هذه «الهاء» في البنية التركيبية العميقة للحديث، أنّها تقابل الطرفين بذاتها، وتجعل التعبير عنهما معاً في بنية لغوية حوارية؛ أي عن الأمر وعن غيره، دفعة واحدة، ممكناً بهذه الصيغة. ومن هذه الهاء البرزخية، يمكننا تحديد الوضع الاعتباري للصورة، بوصفها نسبة بين اثنين، وأمراً بين أمرين. وباختصار اعتبارها تضاييفاً وتبادلاً قصديين. لذلك فإنه بدل اعتبار «الهاء» البرزخية محلّ اشتباه وشبهة، ومشكلة في حديث الصورة في الصحيحين، تستوجب الحلّ بالردّ إلى طرف من الأطراف المستحقّة لها بالتفسير، أو التأويل، فإنها -حسب القراءة البرزخية- هي الحلّ نفسه المقدم في اللغة للتعبير عن لعبة الظهور والخفاء، وعن جدل الأسماء (حوارها)، وعن العلامات والآيات المتشابهات، التي تقاوم اختزالها في المعنى الواحد.

إنّ إثبات «الهاء» المستشكلة في الحديث، إثبات لحق المختلف، والملتبس، والمشتبه، والبرزخي، في الظهور بحقيقته، لا بحقيقة غيره، إنها طريقة لقول هذا الالتباس على ما هو عليه في حقيقته الاختلافية؛ بل إنّ هذه «الهاء» المشوّشة، والمستشكلة، والمستغربة، هي التي تغرس الاختلاف في قلب التشابه الملحوظ بين آية التوراة، وحديث الصحيحين، وتضعنا وجهاً لوجه أمام السؤال السابق: ما مدى أصالة الصورة في المجال الإسلامي، مقارنة مع أصالتها في المجال اليهودي المسيحي؟

#### 4-4- الرؤية البرزخية:

لعلّ حديث الصورة، بصيغة الصحيحين، لم يؤسس، فحسب، لمشروعية الجواب البرزخي عن الوضع الاعتباري للصورة بين الحق

والخلق، بوصفها حواراً وتضافاً ونسبة بين طرفين، فهي هو، وليست هي هو. بل أسس، أيضاً، لجواب برزخي آخر عن سؤال العلاقة بين نصين؛ آية التوراة وحديث الصحيحين، وهو أن الصورة في الحديث هي الصورة في التوراة، وليست هي هي، فأصالة الصورة في الحديث تكتسبها من نقلها نص الصورة في التوراة إلى البرزخ؛ أي بنقلها النص إلى محل التباس، لا تعيين وإحالة مباشرة؛ إذ «الهاء» المشوشة على التنصيص لاتنصّ على محمول، فهي تحتمل الحمل على الله (صورة الله) كما تحتمل الحمل على آدم (صورة آدم)، حيث لها طرف إلى تنزيه الله عنها، فتكون صورة خلق، ولها طرف إلى تشبيهه فيها، فتكون صورة حق. ولأمر ما، تكلمت التوراة بصيغة حضور، أي بضمير الرب المتكلم «أنا»، عن الصورة: «على صورتنا» «يشبهنا» «كمثالنا»، وتكلم الحديث بصيغة غياب «على صورته»، «هو»، فاحتمل الحديث بإدخاله المغايرة، والاختلاف، والالتباس، عن طريق «هاء الغائب»، ما لم تحتمله آية التوراة في حسمها المبكر والأحادي، في الصورة على من تعود، وتبين من هذه الهاء البرزخية المفتوحة في الحديث على طرفي: الله وآدم، أنها ليست مصدر الاختلاف في الصورة بين القراءات الهرمينوطيقية الإسلامية للحديث، فحسب، بل هي، أيضاً، مصدر اختلاف حديث الصورة في الأثر الإسلامي، عن نص الصورة في التوراة، من كون نص التوراة في الصورة نصاً مغلقاً على واحد تعود إليه الصورة وتُحمل عليه، وصيغة الحديث في الصحيحين نص مفتوح على الاختلاف، وعلى أكثر من احتمال وقراءة لمستحق الصورة على أصالتها: الله أو آدم، أو هما معاً، أو بينهما، أو أمر آخر غيرهما<sup>(1)</sup>. ومن ثمة، ليس حديث الصورة، في صحيحي السنة،

(1) استعملنا اصطلاحاً النص المغلق، والنص المفتوح، بمعنى قريب ممّا استعملهما به أمبرتو إيكو، فالمغلق من النصوص ما كثرت قيوده وتعييناته، التي تضيق مساحة انفتاحاته على حرية القراءات والتأويلات، وحركية توليد المعاني. أما المفتوح من النصوص، فهو ما كان عكس ذلك، كثير السواد، والثقوب، والفراغ، مشرعاً على =

استنساخاً حرفياً لنص التوراة، ولا لمضمونه؛ إذ لا تتكافأ الألفاظ والعبارات فيهما (L'énoncé)، ولا يتكافأ سياقاً التلفظ بهما (L'énonciation)، كما بدا في رؤية التشابه؛ بل الحديث تحويل وإعادة توزيع (Transformation) (Redistribution) تلفظي ولفظي، لمضمون آية التوراة بالكتابة على محوها (Palimpseste)، فهو تحويل بـ «المحاكاة»، حسب الاصطلاح التشبيهي الأوربي، أو بـ «المعارضة»، حسب الاصطلاح العربي القديم، التي تفيد الاختلاف في التشابه ورؤية الشيء في غيره، أو حضورهما (استحضارهما) معاً، ورؤية معيّتهما (Coprésence) بعبارة جيرار جينيت<sup>(1)</sup>، و(Compresence) باصطلاح هنري كوربان<sup>(2)</sup>.

فإذا كانت القراءة المرجعية تجمع إليها الطوائف الإسلامية المنسوبة إلى السلف، وإلى أهل الحديث والحنابلة، وإلى الصفاتية من أهل السنة من المثبتة، وإلى عموم من وصفوا بالمشبهة، والممثلة، والحشوية، والمجسمة،

= الإمكانات القرائية؛ لأنّ المعنى فيه مشروع تعاوني بين المؤلف والقارئ. ينظر: Umberto Eco L'oeuvre ouverte, seuil, 1965, وكذا كتابه:

Lector in fabula, op. cit., p. 69- 71.

(1) مثلما ورثت الثقافة الأوربية اصطلاحاً مثقلاً بالمعاني والتاريخ، في وصف هذه العمليات التحويلية والتناصية، التي تشير إلى حضور نصّ سابق في نصّ لاحق، هو اصطلاح المحاكاة (Imitation)، الذي يعني من بين ما يعنيه «النسج على منوال»، أو إنشاء الصور والتصوير (Représentation)، فإنّ الثقافة العربية ورثت تقليداً نصياً شبيهاً اصطلاحاً عليه بالمعارضة. ولفظ المعارضة في تقاليد النظم الشعري العربي، أنسب، شكلاً، للتعبير عن هذا الاختلاف في المحاكاة، مثلما يُفيد لفظ النسخ في العربية معني المحو والإثبات، ومثلما يفيد لفظ النقل، معني التقليد والاستمرارية (Continuation Imitation)، والتحويل (Transposition, Transformation)، وقد عدّ جيرار جينيت (G. Genette) المحاكاة قسماً من أقسام التحويلات النصّية، والكتابة الجديدة على محو القديم، وشكلاً من أشكال مضاعفة توليد النصوص بعضها من بعض. ينظر مصنّفه في الباب:

Palimpsestes, La littérature au second degré, seuil, Paris 1982, p. 5- 8- 16- 526.

H. Corbin, Le paradoxe du monothéisme, op. cit., p. 30. (2)

على اختلافهم، فإنَّ القراءة التأويلية تجمع إليها طوائف من متكلمة المعتزلة، والأشاعرة، والشيعة، والفلاسفة، ومن نُسبوا، في الجدل الكلامي، إلى التعطيل، والجهمية، ونفاة الأسماء والصفات، كما أنَّ القراءة المتوقّفة عكستها آراء مفوّضة أهل السنة، ممّن فوّضوا أمر العلم بمعاني الأسماء والصفات ودلالاتها إلى الحقّ، وأقروا بالعجز عن إدراكها، فلم يقطعوا فيها بفهم، ولا تفسير، ولا تأويل، مع الإيمان بها على وجه الإجمال لا التفصيل. أمّا القراءة البرزخية، فتجمع إليها أفراداً من السلف والمتكلمين ممّن تبنّوا «نظرية الأحوال»<sup>(1)</sup>، وعدداً من العرفاء ونظار الصوفية، ممن جعلوا الأسماء والصفات اعتبارات وتصورات وبرازخ بينية، ونسباً تتحقّق

(1) يُعَدُّ أبو هاشم الجبائي، من أوائل المتكلمين، الذين جعلوا الصفات أحوالاً للذات؛ حيث صاغ نظرية وسطى توفيقية في الأسماء والصفات، بين من يَعدُّ الصفة هي الذات، ومن يَعدّها غير الذات، أو زائدة عليها. وفي اعتبار أبي هاشم، إنّ أسماء الحق وصفاته «لا هي هو ولا هي غيره»، فهي أحوال للذات مع موضوعها، أو حالة من حالات الوجود، فمعنى صفة العلم، مثلاً، أنّه تعالى: «عالم لذاته بمعنى أنّه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنّما تُعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة؛ أي حياها لا تُعرف كذلك؛ بل مع الذات». الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1990م، ج 1، ص 92. والأحوال اعتبارات ذهنية تقديرية ووجوه عقلية تصورية وافترضية، «ولا يقتضي ذلك صفات ثابتة لذوات، وذلك كالنسب والإضافات مثل القرب والبعد في الجوهريين». الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د.ت)، ص 135. والوجوه، والأحوال، والنسب، والإضافات، والعلاقات، والتعلقات، كلّها اصطلاحات للدلالة على هذا الوضع الاعتباري البرزخي للاسم والصفة. يراجع، في ذلك، مبحث الأحوال في كتاب «نهاية الأقدام في علم الكلام»، للشهرستاني، (م.س)، من ص 131 إلى ص 149. وتنظر، كذلك، الدراسة المقارنة والعميقة لمباحث الأحوال في علم الكلام، في كتاب «فلسفة المتكلمين»، للمستشرق الأمريكي هاري أوسترين ولفسون، (م.س)، ج 1، من ص 258 إلى ص 333.

بالتضاييف القصدي بين الذات (الحق) وموضوعها (الخلق)، فهي ليست عين الذات ولا غيرها.

فحديث الصورة بالصيغة المفتوحة التي في الصحيحين، هو نواة شجرة التشاجر في الأسماء والصفات، كما أن الصورة ضمن مجموع الأسماء والصفات والنسب والإضافات، تتقدم هذا المجموع المتشاجر من الأسماء، وهي نواتها كما يذهب إلى ذلك ابن عربي في قوله: «والأولى تقديمها لأنها اسم جامع لباقي الحقائق في غيرها»<sup>(1)</sup>، وإلى هذا أيضاً ذهب الحكيم المتصوف عبد القادر حمزة بن ياقوت الأهرلي (القرن السابع الهجري) في كتابه (الأقطاب القطبية) حينما رأى «أن إطلاق لفظ الصورة عليه تعالى ليس خالياً من الإشكال فحسب، وإنما الأجدر أن يُطلق على الله، من إطلاقه على غيره، لأنه تعالى صورة الوجود، بل يمكن القول، لأحد الاعتبارات، بأنه صورة الكل وكل الصورة، وما سواه عدم، والعدم ليس لديه صورة»<sup>(2)</sup>، ثم ذكر الآية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35]، وتساءل: «هل النور شيء آخر غير محض الصورة، وظاهر بالذات ومُظهر؟»<sup>(3)</sup>، إشارة منه إلى أن الحق محض التجلي، فلا أظهر منه ولا أجلى، فهو المستحق في الحقيقة لوصف الصورة، لأن غيره مجرد منصات ومجالٍ ومراءٍ للظهور، معدومة الصفة لا صورة لها، لها الاستعداد للإظهار، ولا ظهور لها في ذاتها، إلا بالنور المُظهر لها والظاهر فيها. فكان الدليل الأنطولوجي للوجود الإلهي،

(1) ابن عربي، ردّ المتشابه إلى المحكم، منشور مع كتاب: المسائل لإيضاح المسائل، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م، ص 127. وقد قدّمت أغلب كتب المُشكّل والمتشابه في الصفات المعتمدة في هذه الدراسة الصورة على غيرها من المشكل والمتشابه، لهذه الجمعية التي أشار إليها ابن عربي.

(2) الأهرلي، عبد القادر، الأقطاب القطبية، نقلاً عن: ديناني، غلام حسين، أسماء وصفات الحق تعالى، دار الهادي، بيروت - لبنان، 2004م، ص 70.

(3) الأهرلي، عبد القادر، (م.س)، ص 70.



مصحّحاً لحديث الصورة، عند من نقلوا هذا الحديث من مجال النزاع اللفظي في الذات والأسماء والصفات، ومباحث التشبيه والتنزيه، إلى سؤال الوجود والعدم، ومنه إلى سؤال الوجود المفارق والظهور المحايث، والإطلاق والتقيد، ثم التأسيس، من ثمّ، لبدايات علم جديد، هو علم التجليات والظهورات، موضوعه ليس بحث كيفية الذات في غيبها، وعمائها، وتجردها، وإطلاقها، ولا بحث وجود، أو عدم موضوعها، الذي هو العالم والخلق عموماً؛ بل بحث الظواهر من حيث هي حصيلة تضاف وتعلق بين الذات وموضوعها القصدي. وهذا التضاف، في حدّ ذاته، يكشف الظاهر، والمظاهر، والظهور، المسمّى، والاسم، والتسمية. وتصير الظاهرة، التي هي الصفة أو الاسم، نسبة بين طرفين، ونتيجة فعل توجّه الذات للظهور، واستعداد المظاهر للإظهار.

مع علم التجليات والظهورات، سينتقل تراث الصورة برمته، من مباحث الوجود في ذاته، إلى مباحث الظهور والتجلي في الشؤون، ومن المعطيات الفيزيائية والسيكولوجية للوجود الذاتي، والنفسي للأشياء إلى وجودها الاعتباري والإضافي، ومن سؤال ابتداء الوجود وافتتاحه، إلى سؤال إبداء الشؤون في العالم وافتتاحها، فهي «شؤون يُبديها لا شؤون يتبديها»<sup>(1)</sup>؛ أي

(1) ديناني، غلام حسين، أسماء وصفات الحق تعالى، دار الهادي، بيروت - لبنان، 2004م، ص 252. والعبارة وردت على لسان أكثر من مفسّر ومتصوّف، وهي، في ما ذكر، منسوبة إلى الحسين بن الفضل، في جوابه عن سؤال عبد الله بن طاهر بخصوص معنى الشأن في آية ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحْمَن: 29]. لما صح عنه أنّ القلم جفّ بما كان إلى يوم القيامة. كما وردت في معرض الردّ على فكرة البداء، وعلى الموقف الرافض للنسخ في الوحي، ومعنى «يبديها... ولا يتبديها»، أنّه يُظهرها من غيب إلى شهادة، وليست ناشئة لأوّل مرة في علمه وتقديره، لما يلزم عن هذا البداء، من معنى سبق جهل الحق بالأشياء قبل وقوعها، وهو مستحيل على الله. ينظر: الأندلسي، أبو حيان، «البحر المحيط»، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1993م، ج 8، ص 191. والزمخشري، الكشاف، الدار العالمية للطباعة، (د.ت)، ج 4، ص 46-47.

تحويل تراث الصورة، ومعه مباحث الذات، والأسماء، والصفات، من النقاش الثيولوجي والأنطولوجي المحتبس، إلى التأمل الفينومينولوجي الهرمينوطيقي المفتوح على الفعل القصدي، وعلى النسب، والإضافات، والتعلقات القائمة بين طرفي ثنائيات الوجود والعدم، والوجود والموجود، والذات والموضوع، والله والعالم، والحق والخلق، والأنا والآخر، والعين والغير، والمتعالي والمحايث، والمطلق والمقيد، واللانهايي والنهائي...

ومثلما أنّ موضوع الفينومينولوجيا الأوربية هو الظاهرة، من حيث هي حصيلة تضاف قصديّ بين الذات والموضوع<sup>(1)</sup>، فإنّ موضوع علم التجليات الصوفيّ هو البرزخ، من حيث هو ما يقابل بذاته طرفي العلاقة، فيكون له وجه إلى طرف، ووجه إلى الطرف الآخر، ويجعل إمكان اجتماعهما واتصالهما في افتراقهما وانفصالهما (= حوارهما) متحققاً<sup>(2)</sup>. وفي سياق هذا التحوّل في اتجاه علم روحي<sup>(3)</sup>، أو إنساني جديد مستقلّ بموضوعه، سارَ علم التجليات الصوفي القديم، وصارت إليه الفينومينولوجيا الحديثة، من غير اعتقاد منّا بالتطابق التام بين مساراتهما وتجاربهما المحكومة بقيود التاريخ والثقافة، وإن اشتركا في عدد من المقدمات، والمنطلقات النظرية والمنهجية، لإيجاد حلول لأزمات علوم عصريهما، ولمعضلات الانقسام الحاد بين اتجاهين في العلوم الروحية الإلهية القديمة (موقف التمثيل الحسي وموقف التأويل العقلي)، وفي العلوم الروحية الإنسانية المعاصرة (النزعة الموضوعية الحسية، والنزعة الذاتية الخالصة)<sup>(4)</sup>، مزقا الظاهرة الشعورية،

E.Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tel Gallimard, (1) Paris, 1950, p. 3-115.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 46.

(3) تدعى العلوم الإنسانية نفسها في الفلسفة الألمانية بعلوم الروح (Les sciences de l'esprit) مقابل علوم الطبيعة:

(Les sciences de la nature). E.Husserl, *idées... op. cit.*, p.16.

(4) ينظر القسمان الأول والثاني من كتاب هوسرل:

من غير مراعاة وحدتها، ووضعها الاعتباري المتمثل في بنيتها القصدية، والتبادلية، والتضائية.

فكما اكتشف ابن عربي برزخية التجلي، في تأمله معضلة الذات والصفات في العلوم الإلهية الإسلامية، اكتشف هوسرل قصدية الظاهرة في تأمله معضلة الذات والموضوع في العلوم الإنسانية الأوروبية<sup>(1)</sup>. ومن هذين الاكتشافين صار بالإمكان أن نتحدث في الثقافتين العربية الإسلامية، والغربية الأوروبية، عن وجود ظهوري وفينومينولوجي آخر، ليس وجود هو أو غير هو، وليس هوية نفسية متطابقة مع نفسها وذاتها في عزلتها وعمائها، ولا غيرية مختلفة مقابلة للهوية؛ بل عن وجود بوصفه توتراً، وبرزخاً حوارياً

E.Husserl. La crise des sciences européennes et la phénoménologie = transcendantale, Gallimard, Paris, 1976.

(1) درج كثير من الباحثين، المسلمين والعرب والغربيين، في موضوعات العرفان والفينومينولوجيا، على عقد مقارنات بين التشابهات الملحوظة في تأملات كبار نظار الصوفية وحذاقها في الظواهر الشعورية الإنسانية، والتأملات الفينومينولوجية في هذه الظواهر. ولم تخلُ دراسة رصينة من إثارة موضوع التشابه بين نتائج تأملات أهل الوجود من الصوفية (الحلاج، النفري، ابن عربي...)، والوجوديين الفينومينولوجيين (هايدغر، ليفيناس، سارتر...). ولا نستثني منطلقات ومسارات كتابنا هذا من الوقوع في غواية التشابه والمقارنة... غير أنّ هذه المقارنات توقفت عند تشابه العبارات والنظرات، ولم تنفذ إلى الكشف عن ما يسند العبارات المتشابهة والمشتبهة، التي هي نتائج مقدمات نظرية، من منطلقات معرفية ومنهجية مقاربة، لنقد علوم العصر، والبحث عن طريق ثالث للخروج من فكر الثنائيات، وفك أزمة انحباس الفكر بين موقفين متقابلين، والانفتاح على ما وراء طور عقول العصر، وما بعد مفاهيم الحداثة. (ما وراء طور العقل، لا يعني، عند ابن عربي، إلا النسب والتضائيات: «ما هو خارج عن العقل، لكونه وراء طوره، وهو النسب الإلهية». رحمة من الرحمن، (م.س)، ج2، ص399. ولقد كنّا وجماعة من أصحابنا الباحثين، ممّن لا يستقيم لهم معنى لقصدية هوسرل، ولتفكيكية دريدا، ولـ «سيماناليز» كريستيفا، وممّن لم يُفتح لهم في مغاليق القراءة والتأويل في علوم العصر، إلا على مشرب الشيخ الأكبر ورسومه، للأداء الحدائي للغته، ولقبول محله تجليات ثقافة الاختلاف والمغايرة، أوضح ما يكون في العبارة والإشارة.

جامعاً بين العينية والغيرية، عبّر عنه ابن عربي بلغته وثقافته على أنه ليس هو وليس غيره؛ بل هو وغيره، فـ «كأنه هو»، وعبر عنه هوسرل بعبارة «Le comme si»<sup>(1)</sup>، وعبر عنه ليفيناس باصطلاحه: (Autrement qu'être)<sup>(2)</sup>.

هذا الوجود الإضافي «كأن»، في التباسه واشتباهه، وفي وضعه البرزخي بوصفه حواراً، وفي مقاومته كلّ أشكال الاختزال في القسمة العقلية بين الوجود والعدم، وبين الذات والموضوع، وبين الله والعالم، وبين المعنى واللامعنى، وبين الامتلاء والخواء، والإثبات والنفي، والإينية والغيرية، وفي مقاومته للنسيان في سؤال الماهية والهوية، هو الذي يبدأ منه مشروع ومشروعية كلّ من علم التجليات والفينومينولوجيا، في بحث الظواهر الروحية الإنسانية وتأملها، بوصفها فعلاً قصدياً لا أشياء عينية، ووجوداً في العالم ومع الآخرين، لا جواهر خالصة وموجودات لذاتها وفي ذاتها.

(1) «كأنه هو» هو أرض الخيال عند ابن عربي، و(Le comme si)، عند هوسرل، هو ملكوت اللاواعي وعالمه (Le royaume des irréalités)؛ حيث تظهر الموضوعات للشعور وكأنّها حاضرة هنا، وفي الآن نفسه، غائبة هناك، فهي في شبهة حضور، وغياب، ووجود، وعدم، والخيال يعطي هذا العالم الشبهة البرزخي. ينظر:

M.M.Saraiva, L'imagination selon Husserl, Martinus Nijhoff, Lahaye, 1970, p. 232-249.

E.Lévinas, Autrement qu'être ou au dela de l'essence, Martinus Nijhoff, Le livre (2) de poche, 1974, p. 22-36.



## خاتمة المدخل

### في فضل الصورة على الإنسان

### وفضيلة الحوار

لقد حدّدنا، من الموقف العرفاني والفينومينولوجي، الوضع الاعتباري للصورة، من حيث هي شجرة العالم، ونموذج الحوار بين الأسماء الإلهية والإنسانية، ونواة الحوار بين المعتقدات، والأديان، والثقافات، والأفكار، وربما لهذا الوضع الحوارى البرزخى للصورة، انتبهت الهرمينوطيقا الصوفية لخصوبة الأفعال، والسياقات، والمناخات الحوارية (التشاجرية)، التي وضعتنا فيها أحاديث الصورة. فضلاً عن البنية اللغوية اللفظية الدلالية لهذه الأحاديث، التي تزجّ بنا في قلب اللعبة الحوارية البينية في الصورة، فإنّ بنيتها التلفظية التداولية، لا تخلو من إشارة إلى هذا الوضع البرزخى الحوارى التشاجري، فمجموع أحاديث خلق آدم على الصورة تستحضر مناخ حوار الملائكة في أمر جعلٍ خليفة في الأرض، واعتراض إبليس، وتشاجر خلق آدم باليدين، والأكل من الشجرة، ومجموع أحاديث رؤية النبي ربه في صورة، تستحضر سؤال «اختصام الملائكة الأعلى»، وتشاجر الملائكة في أمور من العبادات. ومجموع أحاديث تجلّي الرب في صورة يوم القيامة جاءت في مشهد تنازع التعرف والإنكار، ومشهد حوار الرب الضاحك والعبد الملحاح في الشفاعة، فكأنّ قدر الصورة أن يكون وجودها في الشؤون الحوارية؛ بل

هي حصيلة الحوار البدئي الأصيل، وعين الاختلاف والشؤون، التي بدت بها الحقائق والهويات<sup>(1)</sup>.

إنّ المغامرة ببحث الوضع الحوارى الشؤنى للصورة تقتضى أن نضع أنفسنا في البرزخ، وأن تكون هذه المغامرة نفسها حواراً، ألسنا، على الصورة، حواراً؟ وهو قدرنا مثلما هو قدر الصورة التي نحن فيها أو عليها، كما قال هولدرلين:

نحن حوار (Nous sommes un dialogue)<sup>(2)</sup>، فسلطة الصورة في

(1) ما ذهبنا إليه في حوارية الأسماء في الصورة الإنسانية، على مشرب ابن عربي في تشاجر الأسماء الإلهية وتنازعها، يُخالف ما أشار إليه ميخائيل باختين، في حوارية اللغة والنصوص الإنسانية، من أنّ آدم الأسطوري عنده، وحده الذي لم يُصادف عالماً خطائياً مبنياً قبله في اللغة، وأن خطابه اللغوي واجه، من أوّل وهلة، عالماً لم يُسمّ قبله في خطاب (Non dit)؛ أي أنّ نصّه الأول هو وحده الذي ليس فيه تناصّ، ولا جمعية النصوص والكلم، ولا تفاعل مع نصوص سابقة، ومع خطاب الغير (Discours d'autrui):

T. Todorov, M. Bakhtine, Le principe dialogique, coll. Poétique, Seuil, 1981, p. 98.

وعند ابن عربي أنّ تعليم آدم الأسماء نقل لتشاجر الأسماء الإلهية إليه وفيه، فكان خطاب آدم الأول على الحوارية، والتفاعلية، والاختلاف، من خلقه باليدين كما في القرآن، ولم يُخلق باليدين الحواريتين غير آدم، فأصل نشأة آدم من حوارية اليدين، على صورة حوارية الأسماء الإلهية، فعن الحوارية الأسمائية صدر آدم، ومن أكله من الشجرة ظهر التشاجر في بنيته وبنيته، فالحوارية موجودة فيه، تتخلّل بنيته الجسمية والروحية، ومن ثمة لغته وخطابه، وبها ظهر إلى العالم، وفطرته عليها، والفطرة من الفطر وهو الشق، فتميّزت عند نصّه النصوص، وبالفطر وقع «الفصل بين الصور» والنصوص في آدم. الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 70. إذ لما كان آدم آخر مخلوق، كان بصورته محلّ حوار، وكان خطابه محلّ جمعية وملتقى لما سبقه، فهو عين جوامع الكلم وحوار الخطابات (خطاب الرب، خطاب الملائكة، خطاب إبليس، خطاب العالم)، وليس محلّ افتتاح بدئيّ للوجود، واللغة، والخطابات، ينظر الفصّ الآدمي من كتاب: فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، من ص 48 إلى ص 56.

M. Heidegger. Approche de Holderlin, Gallimard, 1962, p. 41. (2)

الإنسان ليست من خلافتها للذات المتعالية، أو مشاركتها لها في خصائصها، أو كونها على صورة الربوبية والألوهية؛ بل من وراثتها لحوار الأسماء والصفات، وتعاونها على إقامة الإنتاجية في الحوار.

ولعلّ هذا المضمون هو ما وسعته عبارة هنري كوربان، وهو يختتم عرضه عن «لاهوت التنزيه»، في مناظرة دولية عام (1977م)، موضوعها حوار الحضارات؛ حيث قال: «لن نكون فحسب مجرد شركاء في حوار؛ بل نحن هذا الحوار نفسه»<sup>(1)</sup>.

«نحن حوار»، هو ما تحقق به ابن عربي في قراءته البرزخية للصورة في نصوص الوحي؛ بل لماهية الصورة في حدّ ذاتها، من حيث هي جدل الأسماء الإلهية وحوارها، لظهور آثارها في الإنسان، الذي هو مختصر العالم المطول والمفصل، فسريان الحوار في الوجود للإنتاجية المطلوبة المُخرَجة من العزلة والعقم، هو من سريان الحق في الموجودات بالصورة، و«لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة، ما كان للعالم وجود»<sup>(2)</sup>؛ إذ لمّا كانت الصورة التي هي أعظم فضل على الناس، و«فضل الصورة لا يقاومها فضل»<sup>(3)</sup>، على الحوارية والاختلاف، سواء في وجودها الإلهي، أم في ظهورها الإنساني، أثراً بين اثنين، وبرزخاً بين طرفين، تَحَقَّقُ وتَخْلُقُ، أمرٌ وشأن، فإنّ الحوار بين الموجودات، التي بددت فيها هذه الصورة، وانتشرت، هو الطريق الوحيد لالتقاط حقيقتها السارية في العالم، والثقافات، والحضارات، وأهل تحقيق الحوار، هم من جعلوا أنفسهم معابر لهذا الحوار، ومجلى له. والمراد بالتحقيق عند ابن عربي: «علم ما يستحقّه كلّ أمر عدماً كان أو وجوداً، حتى الباطل يعطيه حقّه، ولا يتعدّى به محلّه، ومن كان هذا نعته، فهو الإمام المبين، وهو مجلى العالمين»<sup>(4)</sup>.

(1) H. Corbin, Le paradoxe du monothéisme, op. cit., p. 213.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 55.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 419.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 268.



ليس في الوجود على الحقيقة إلا الحوار لإظهار الصورة الإنسانية، في مضاهاتها لجدل الأسماء الإلهية، وتشاجرها وحوارها في الإنشاء والتكوين، وتحقيق ذلك عند المتحقق بالحوار، «أن يكون عنده لكل ما يسمّى خطأ في الوجود وجهٌ إلى الحق، يعرفه ويُعرف به، إن سُئِل عنه، عند من يعرف منه القبول عليه، هذه علامته، وهو الذي يرى ربّه بكلّ عقيدة، وبكلّ عين، وفي كلّ صورة»<sup>(1)</sup>. «نحن حوار»؛ لأننا عن الحوار صدرنا، وبه ارتبط وجود الإنسان في العالم، ومع الآخرين، و«الأمر إذا ارتبط بين أمرين، توقّف وجوده على ذينك الأمرين لا محالة»<sup>(2)</sup>.

ولأنّ الصورة مبدّدة في العالم، ولا تُجمع إلا بالحوار، فإنّه لا يُترك من العالم شيء، ولا يُرمى به؛ بل العارفون على الحقيقة «لهم المحبة في جميع العالم كله، وإن تفاضلت وجوه المحبة، فيحبون جميع ما يقع في العالم، بحبّ الله في إيجاد ذلك في الواقع، لا من جهة عين الواقع، فاعلم ذلك، فإنّ فيه دقيق مكر إلهي لا يشعر به إلا الأدباء العارفون، فإنّ العارف يعلم أنّ فيه جزءاً يطلب مناسبة من العالم، فيوفي كلّ ذي حقّ حقّه، كما أعطى الله كلّ شيء خلقه»<sup>(3)</sup>. وكيفما كانت مواقفنا الخاصة، ومزاجنا الخاص من العالم، فإنّ «الناصح نفسه ينبغي له أن يبحث في دنياه على جميع المقالات في ذلك، ويعلم من أين أثبت كلّ واحد ذو مقالة مقالته»<sup>(4)</sup>، فينصفه، ويعطي كلّ شيء حقه، من حيث انتسابه نسباً صحيحاً إلى الرب بالصورة، ف«الصورة بيننا وبين الحق نسب ودين»<sup>(5)</sup>، كما ينصف ربّه حيث يعطي الألوهية حقّها، «فإنّ الله يتعالى أن يدخل تحت القيد، أو تضبطه صورة دون

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 268.

(2) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، أزمة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999م، ص 33.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 584.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 85.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 135.

غيرها، ومن هنا تعرف عموم السعادة لجميع خلق الله، واتساع الرحمة التي وسعت كل شيء»<sup>(1)</sup>.

إنّ هذه الحوارية في الصورة، هي ما تحاول الأقسام الثلاثة لهذا الكتاب مقاربتة في المجموعات الثلاث من نصوص أحاديث الصورة الإلهية، التي اتخذناها عينات ممثلة، في البحث، للنص والقراءة، فجاءت عناوين أقسام الكتاب على حوارية النصوص والقراءة، وعلى مضاهاة الهرمينوطيقا الكلامية التي عالجتها؛ إذ انتقل كل قسم بموضوعة الصورة في النصوص الأصول، من طرفي الاسم والمسمى، إلى برزخ التضاييف بينهما، وهو فعل التسمية نفسها، على غرار نقل الهرمينوطيقا الفينومينولوجية تراث الفهم من الكاتب، أو المؤلف، إلى النص، ثم إلى القارئ، فإلى فعل القراءة نفسه، باعتباره الحركة التضاييفية المحققة لأطرافها في البنية القصديّة التبادلية والحوارية بينها<sup>(2)</sup>. وهذه الحوارية هي ما نعينه بفعل التسمية نفسه، الذي ننقل إليه قسمة طرفي الاسم والمسمى، في انتقالنا في القسم الأول للكتاب، من الضمير والمضمر، إلى فعل الإضمار، وفي القسم الثاني منه، من الرؤية والرؤيا، إلى فعل الإراءة، وفي القسم الثالث منه، من الظاهر والمظاهر إلى فعل الظهور والتجلي.



(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 85.

(2) حاول بول ريكور صوغ نظرية في القراءة في هذا الباب، مستخلصة من الفينومينولوجيا وفلسفة اللغة، ولسانيات أفعال الكلام، والنظرية النقدية عند هابرماس، وغيرها، دعاها نظرية الفعل والحركة، لها وجه إلى نظرية النص، ووجه آخر إلى نظرية التاريخ، وهي برزخهما وملتقاهما:

P.Ricoeur, Du texte à l'action, op. cit., p. 168-176.



## القسم الأول

# لعبة الإحالة المتبادلة في الصورة من الضمير إلى المضمَر أو في برزخية الإضمار

«خلق الله آدم على صورته».

حديث خلق آدم على الصورة.

«ما من إنسان إلا وهو مخلوق على الصورة،

ولهذا أعمت الإمامة جميع الأناسي».

ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص5.



## الفصل الأول

### حديث الخلق على الصورة

#### 1- السند الصحيح والمتن غير الصريح:

أخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة، عن النبي أنّه قال: «خلق الله آدم على صورته»<sup>(1)</sup>. فالحديث، بهذا اللفظ، مُتَّفَق عليه بين الشيخين، ولم ينفردا به؛ إذ رواه غيرهما بألفاظ متقاربة، وتكفي صفة المتفق عليه بين الشيخين البخاري ومسلم، ليجوز قنطرة التصحيح، عند أصحاب هذه الصناعة، وهذا الفنّ من أهل السنة؛ إذ المتفق عليه أعلى أقسام الحديث الصحيح عندهم، والحديث من النصوص التي غدت الجدل الكلامي في أصول الدين، في باب الأسماء والصفات. والكلام على إسناده، بعد الذي ذكرناه مختصراً، لا يأتي بفائدة تُذكر، فكلّ رواته غير مطعون فيهم عند أهل الحديث، وقد تلقته عامة

---

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح الإمام البخاري، مراجعة وضبط محمد علي القطب، وهشام البخاري، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، لبنان، 2001م، ج4، ص1959، (كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، الحديث رقم 6227).  
والقشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح الإمام مسلم، بشرح النووي، دار الفكر للطباعة والنشر، توزيع دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، 1981م، مج 9، ج 17، ص 177-178، (باب البر، رقم الحديث 115)، ومن كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، (باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير، ج4، حديث رقم 2183)، وأورداه بألفاظ وروايات غيرها في أبواب أخرى من الصحيحين، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

طوائف السنة بالقبول، ولم ينكره منهم منكر بقواعد علم الحديث، وإن تنازعا في دلالة وفي قراءته، وعُرف عندهم بحديث الصورة<sup>(1)</sup>. ومن ثمة لا يُلتفت إلى التشكيكات غير المحررة على أصول رواية هذا الحديث، التي ساقها عدد من الباحثين بالفاظٍ أشعرت بتوهينه وتضعيفه، والتقليل من قوّته الحجاجية النقلة.

وقد شكّل ضمير الإحالة «الهاء» في الخبر: «خلق الله آدم على صورته»، مدخلاً مركزياً لهرمينوطيقا الحديث، في كتب الأسماء والصفات؛ حيث فتح هذا الضمير شهية القراء المتكلمين في الحديث، لاستنباط تأويلات وتوجيهات لصفة الصورة تتناسب مع معتقدات كلّ طائفة من طوائفهم؛ إذ الهاء في الحديث وقعت كناية بين اسمين ظاهرين؛ الله/آدم، واحتمالين مترشحين؛ العينية والغيرية، فأفادت، عند قراءٍ، أصالة رجوعها إلى الله، وأفادت، عند قراءٍ، تأويلها في الإنسان، وأفادت، عند غيرهم، برزخيتها على ما هي عليه من ترجّح بين الله والإنسان، فأقرّوها على اختلافها وشبهتها، إقراراً منهم بأنّ الحقيقة ليست في صرف الهاء إلى طرف من طرفي المعادلة، وعدول بها عن وضعها القلق والمشوش؛ بل هي في إثبات أمرها على ماهو عليه في النص، من تلوين، والتباس، واختلاف؛ لأنّها هكذا هي في حقيقتها، كما نقلتها اللغة في لعبة<sup>(2)</sup> الضمير المشتبه (أي بتضمينها في

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط2، 1985م، ص45.

(2) لا نقصد باللعب معانيه الأخلاقية المضادة للجد، ولا إحالاته على الهزل، واللغو، والعبث؛ بل وظيفته البرزخية الهرمينوطيقية، التي وصفها غادامر، في كتابه (الحقيقة والطريقة)، بما يقترب من وظيفة المرأة، والبرزخ، والخيال، المتمثلة في عرض مشهد التقابلات الذي يجري أمام الأنظار، ويفترض أن ينخرط المشاهدون والنظارة في بناء المعنى المعروض في صورة استراتيجيات الظهور في مظاهر، أو الظهور في الغير. يقول غادامر:

"Ce n'est que parce que jouer signifie depuis toujours représenter que le jeu humain peut trouver dans l'acte de représenter le but visé par le jeu", H.G.Gadamer, Vérité et Méthode, op. cit., p. 34.

«صور كلمات» بتعبير ابن عربي<sup>(1)</sup>، الذي يعيد إنتاج لعبة الظهور والخفاء، والإثبات والنفي، فلا يتمحض لها محمول خالص؛ إذ روم التخليص فيها، قضاء على حقيقة التلبيس المقصود فيها، فحقيقة المتشابه هو تشابهه، والمُحكم فيه هو التشابه، كما تقدّم إirاده.

## 2- تعليق التفويض لاستحالته:

في حكايتنا الخلاف الهرمينوطيقي في قراءة الهاء المستشكلة البرزخية، لا بُدّ من الإشارة إلى «قراءة» متوقفة لزم فيها قُراء لهذا الحديث الصمت والخرس موقفاً، فلم يقطعوا في الحديث برأي، ولا قراءة، ولم يصرفوا هاءه المستشكلة

= ولا بن عربي إشارات إلى هذا المعنى المحايد لكلمة اللعب، قال: «ليس مسمّى اللعب باللعب على طريق الدم، فإن اللعب مفرحة النفوس، إلا أن الحق جعل لهذا اللعب مواطن، فإذا تعدى العبد بلعبة تلك المواطن تعلق به الدم، لا من كونه لعباً؛ بل من كونه في ذلك المواطن، ثم لتعلم أنّ الأمور تختلف بالقصد، وإن اجتمعت في الصورة». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 142. فلا تعلق باللعب، هنا، بلعب المتكلم بالكلمات، ولا بتلاعب المخاطب بألفاظ النص ومعانيه؛ بل بأدوارهما التي يتبادلانها في بناء المعنى من الحقل الدلالي للخطاب، الذي يجري فيه مشهد تمثيل الحقيقة، وتمثلها في الفهم، في جدل نزولها في صور ألفاظ وكلمات، وصعودها في معان ومقولات؛ أي بمشهد مرور الحقيقة إلى القوالب اللغوية، فتنبصغ بها، كما أنّ مرور هذه الحقيقة المعبر عنها في النصوص، إلى الفهم، يجعلها، أيضاً، منصبة بتمثلاتها، ما يجعل الحقيقة المعبر عنها بالمعنى، أو بالفهم، محلّ تفاوض بين استراتيجيات النص في تمثيلها، وسجلات القراءة في تمثيلها. وقد انطلقنا، أيضاً، في تفكيك مفهوم الصورة، بتفكيك النظام اللغوي، الذي حملها إلى لعبة الإحالات التبادلية، والإحالات الاستبدالية، والتحوّلات الدينامية، وعرضها في مشاهد، ما فرض علينا الانخراط في لعبة التعارضات بين الإضمار والإظهار. وقد استلهمنا في ذلك ما ذهب إليه دريدا في تفكيكه للمفاهيم والمقولات، لا من التفكير المجرد فيها؛ بل من لعبة الاختلاف القائمة في النظام اللغوي الحامل لها.

J.Derrida, La structure et le jeu dans le discours des sciences humaines, in L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1979, p. 414.

(1) ابن عربي، رحمة من الرحمن، جمع محمود محمود الغراب، (م.س)، ج 3، ص 413.



إلى طرف دون طرف، أو يجمعوها على طرفين، تحوطاً منهم أن يقعوا في محذور عقديّ، في ما ليس عندهم فيه نصّ قاطع على من تعود الهاء، ففوضوا<sup>(1)</sup> قراءتهم وتأويلهم إلى علم صاحب النص، مع الإيمان بالنص على وجه الإجمال، فلم يُنتج قولهم بالتفويض والإرجاء، إلا الاستنكاف والإمساك المطلق عن القراءة والتأويل والمبادرة بالرأي، توقفاً منهم عند ما عدّوه نصاً في حكم المتشابه والمختلف، وهو قول القرآن: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا إِلَهُ كُلِّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7]، ففروا من الخوض في لعبة الضمير في الحديث إلى مُحكم الآية عندهم، فكان فرارهم من لعبة هو عين الدخول في لعبة أخرى؛ إذ تُخلصهم الآية من مشكل النص، وتضعهم في قلب مشكل القراءة، والتأويل، والمنهج؛ أي أنها تنقلهم من شبهة الهاء البرزخية في الحديث، إلى شبهة الوقف البرزخي في الآية، فالآية التي احتجوا بها على التفويض والتسليم بعدم تحصيل العلم، ومنع التأويل، والقراءة، وعدّوها عمدة في إبطال التأويل وتعطيل القراءة، هي من المستشكل، أيضاً، ولُعبته هنا في الوقف، فمحلّ الوقف عند المفوضة هو لفظ الجلالة «إلا الله»، ومحلّ الوقف عند غيرهم من القراء هو في العطف، والوصل، وزيادة «والراسخون في العلم»؛ أي بمدّ العلم بالتأويل إلى القراء العلماء أيضاً، فتكون الآية نصاً، عند قراء المفوضة، على حصر العلم بالتأويل في الله، وتكون عند غيرهم من القراء نصاً في عطف علم الراسخين بالتأويل على علم الله، ووصله به؛ إذ الكلام مستأنف موصول بعد لفظ الجلالة<sup>(2)</sup>. فزاحم المفوضة غيرهم، بمنازعتهم في تأويل الوقف في الآية، ولم يسلم لهم المنهج من الوقوع في المتشابه والتأويل،

(1) التفويض، لغةً، بمعنى الردّ إلى الشيء، والتحكيم فيه، والتوكيل، وفي باب الأسماء والصفات، الحكم بأنّ معاني نصوص الصفات مجهولة، غير معقولة، لا يعلمها إلا الله وحده. ينظر، في بحث معاني التفويض ومقالات المفوضة، ونقدها على رسوم السلفية: القاضي، أحمد بن عبد الرحمن، مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، عرض ونقد، دار العاصمة، الرياض، 1416هـ.

(2) ينظر في تأويل آية التأويل، كتب التفسير، وكلّها أوردت، في معرض تفسيرها للآية، =

حيث اعتقدوا أنهم احتكموا إلى مُحكم<sup>(1)</sup>، وخرجوا من التأويل، وهم ما فارقوه بتأويلهم الوقف في الآية، على لفظ الجلالة، كما فعل غيرهم بتأويلهم الوقف على الراسخين في العلم، ثمّ وهم يعتقدون أنهم انسحبوا من مشكل المتشابه جملة وتفصيلاً، باللجوء إلى الآية، والاعتصام بها في دلالتها على تخصيص علم المتشابه بالله دون مشاركة من خلقه في هذا العلم، قد فتحوا للتأويل أبواباً، بما جرّه استدلالهم بالآية، من إلحاق المنهج (علم التأويل) بالنص (الأخبار المتشابهة)، في عدم القطع والإحكام؛ أي يلزمهم عن التفويض الأول لنص الحديث المشكل، لاحتمال عودة ضمير الهاء فيه إلى طرف من أطرافه، تفويض ثانٍ، وهو تفويض التفويض، وتأويل التأويل<sup>(2)</sup>، لعدم حسم الآية، التي افترضوا حسمها في إشكال المنهج التأويلي، بتفويضهم تأويل العلم بالتأويل إلى الله. والحال أنه لما احتملت الآية، التي استدلو بها على هذا التفويض الأول، حكماً برجع التأويل إلى الله من وجه، وإلى الله والراسخين في العلم من وجه آخر، لم يكن بُدّ من سير المفوضة في طريقتين مأزومين ومسدودين:

= وجوه التنازع في الوقف فيها، وقد رُوِيَ الوقف على لفظ الجلالة عن أبيّ بن كعب، وغيره من الصحابة، وروي العطف والوصل عن مجاهد، إمام المفسرين، وعدد من الصحابة، «وروي عن مجاهد وطائفة: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله». ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 59.

(1) نبه الرازي إلى التحكم المذهبي في مَعْيَرَةِ الْمُحْكَم والمتشابه من الآيات، «وذلك لأنّ كلّ واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة. فالمعتزلي يقول: إن قوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، محكم، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: 30] متشابه. والسني يقلب القضية في هذا الباب». الرازي، فخر الدين، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجبل، بيروت - لبنان، 1993م، ص 205.

(2) تفويض التفويض هو تأويل التأويل، سيان، لأنّ من فوض تأويل النص إلى الحق، فقد فهم معنى ما من المعاني؛ أي أثبت تأويلاً ثمّ نفاه، وعلّق تأويله بالحق؛ أي فوض تفويضه.

- السير في التفويض إلى نهايته، وهو التجهيل المطلق، وإثبات سلاسل من العجز، مع إغلاق النصوص ومناهج القراءة والعلم، والحجر على انفتاحهما وتفاعلهما، وهو عين التعطيل الذي تؤاخذة مفوضة المعنى، والفهم، والعلم على المتأولة.

- التوقف عن السير، في منتصف الطريق، بتوقيف التفويض عند عبارة النص المشكل ولفظه، دون تفويض الفهم والمنهج، أو العكس، ولهذا انقسم المفوضة أنفسهم، إلى فريق فوض النص والقراءة معاً، وفريق فوض القراءة؛ أي فوض العلم بحقيقة المعنى، أو بكيفيات الصفات المشككة، من غير تفويض معناها المعلوم المستقر في اللغة، فقالوا بإجراء الصفات على ظاهرها، وأطلقوا على هذا التفويض اصطلاح «الإمرار»، ويتضمن الإمرار علماً بالمعنى على الظاهر من لغة العرب، وجهلاً بكيفية هذا المعنى وحقيقته في حق الرب وذاته؛ «لأن العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف»<sup>(1)</sup>، فيمرّ اللفظ

(1) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 29. ومما نُقل عن بعض المحدثين في مناظرة المتكلمين في صفات الرب، ما حدث به عبد الرحمن بن عمر الأصبهاني، قال: «سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول لفتى من ولد جعفر بن سليمان: مكانك، فقعده حتى تفرق الناس، ثم قال: يا بني، تعرف في هذه الكورة من الأهواء والاختلاف، وكلّ ذلك يجري مني على بال، وحتى لا أمرك، وما بلغني فإن الأمر لا يزال هيناً ما لم يصر إليكم، يعني السلطان، فإذا صار إليكم، جلّ وعظم، قال: يا أبا سعيد! وما ذاك؟ قال: بلغني أنك تتكلم في الرب تعالى، وتصفه، وتشبهه، فقال الغلام: نعم، فأخذ ليتكلم في الصفة، فقال: رويدك يا بني حتى نتكلم أول شيء في المخلوق، فإن عجزنا عن المخلوق، فنحن عن الخالق أعجز وأعجز. أخبرني عن حديث [وذكر له حديث أجنحة جبريل الستمئة]... فعرف الحديث، فقال عبد الرحمن: صف لي خلقاً من خلق الله له ستمئة جناح، فبقي الغلام ينظر إليه، فقال عبد الرحمن: يا بني، فإني أهون عليك المسألة، وأضع عنك خمسمئة وسبعاً وتسعين، صف لي خلق ثلاثة أجنحة، ركب الجناح الثالث منه موضعاً غير الموضعين اللذين ركبهما، حتى أعلم؟ فقال: يا أبا سعيد! نحن عجزنا عن صفة المخلوق، ونحن عن صفة الخالق أعجز وأعجز، فأشهدك أنني قد رجعت عن ذلك، وأستغفر الله». ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 499-501.

المشكل على الفهم كما هو بمعناه المعجمي الظاهر المعروف والمعلوم، من غير تعمق بسؤال الكيف، والحقيقة، والتعينات؛ أي من غير إمساك صورة ما، لوجود المعنى في العبور والمرور. فالإمرار صيغة بينية، ليست تعطيلاً ولا تشبيهاً، وعمدة هذا التفويض الجزئي، مجموعة من أقوال السلف متفرقة، منها ما نُقل عن الإمام مالك بن أنس، لما سُئل عن صفة الاستواء: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»<sup>(1)</sup>، وما رُوي عن شيخه ربيعة بن أبي عبد الرحمن: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان»<sup>(2)</sup>. فقولهما بمعلومية المعنى ينافي مذهب تفويض هذه المعلومية، خلافاً لما اعتقده فريق من المفوضة أنّ التفويض كليّ ومطلق في أقوال السلف، وظنّوا أن مذهبهم تفويض الأمرين معاً؛ المعنى والكيفية، أو الحقيقة؛ أي ما دعونا بتفويض النص، وتفويض القراءة والمنهج.

على أنّ لابن عربي رأياً في «تفويض» السلف، على حقيقته، ومفاده أنّ الصحابة وأهل العلم والرسوخ فيه، حينما يُفوضون، فإنّهم إنما يُعبرون لا

(1) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 62. وقد رُويت هذه العبارات بالفاظ متنوّعة ومختلفة عن سلف مالك وربيعة، ومنها رواية عن أم سلمة: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر». أخرج هذه الروايات أبو القاسم اللالكائي في كتاب: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، والنقل عن كتاب: عقيدة التوحيد في فتح الباري، شرح صحيح البخاري، أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق، بيروت-لبنان، 1983م، ص 227. فقول أم سلمة بأنّ الكيف غير معقول إقرارٌ بأنّ كيفية الصفة معقولة في الإنسان والخلق، لا يُتمكّن عقلها في الحق؛ لأنّه ليس تحت حكم العقل وإحاطته، ولا يتقيّد بقيوده ومعقولاته، ومن ثمة إنّ إمكان فهم الصفة، وإدراك معناها في الحق، متحقّق، لكن بغير تكييف عقلي. وتحتمل عبارات السلف في ذلك تطويرات عديدة في اتجاه إثبات أنّ المعنى معقول في الخلق، معلوم في الحق، وأنّ الكيف معلوم في الخلق غير معقول في الحق، وهي، في الحقيقة، عبارات إثباتية للصفة ومعناها، وليست عبارات تفويضية.

عن استحالة المعنى والفهم مطلقاً؛ بل عن اتساعه والاختلاف فيه، الأمر الذي يجعل التفويض الصحيح، حكماً على إمكان اتساع فهم غير فهم المُفَوِّض للمراد من النصوص، فهو تفويض وتسليم من السلف للفهم الصحيح الممكن، وقبول بالاتساع، والتعدد، والتنوع؛ إذ «لا يثق أحدهم بفهمه في استيعاب المراد منها، فسكتوا عنها مفوضين إلى كل فهم صحيح، ما منحه الله - تعالى - من الاتساع الموافق للغة والآيات المحكمة، كما في صحيح البخاري، وغيره، عن أبي جُحيفة قال: قلت لعلي كرم الله وجهه، هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتاب الله، أو فُهِماً أُعْطِيَ رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة. وفي بعض الروايات: إلا ما يُعْطِيه الله عبده، فُهِماً في القرآن»<sup>(1)</sup>.

ولما كان التفويض المطلق والكلي تجهيلاً للعلم، وتعطيلاً للفهم، وطعناً في معطيات التجربة الشعورية القرائية، لم يصنع للنصوص تاريخاً للقراءة، ولم يُنتج إلا ترديداً للألفاظ معزولة عن فقهها، وتسيحاً بالأسماء مجردة عن معانيها، وجموداً على الظاهر، ولم يُقنع معتقداً ولا منتقداً من أهل العلم - وإن وافق عجز العامة - وتوقف كلية، أو عند منتصف الطريق، فإن الذي يعنينا في الحفر في طرق قراءة حديث الصورة وطبقاته حركة القراءة والتأويل، التي راكمت حوله اجتهادات مستفيضة غامرت بارتياح مجهول النص، ومشكّله، ومختلفه، ووجدت في انفتاح النصوص وبرزخيتها شرعية فتح القراءة على الاحتمال، الذي يحتمله النص، والمنهج الوصلي للتأويل بالراسخين في العلم، في مواجهة نزعات الإغلاق والتعطيل، فتعطيل القراءة كتعطيل النصوص وإغلاقها، سيان وقرينان في العقم<sup>(2)</sup>.

(1) ابن عربي، رحمة من الرحمن، (م.س)، ج 3، ص 415.

(2) نقدنا للتفويض في تعطيله المطلق للنص وللقراءة قريب مما ذهب إليه ابن تيمية في كشفه التناقض في مقالات المفوضة، فهم، من جهة؛ إذ أبطلوا التأويل من تأويلهم لآية التأويل، ثم ذكروا أن الله يعلم هذا التأويل، قد أثبتوه من حيث أبطلوه، ومن جهة أخرى، إن حكمهم على التأويل بأنه باطل لم يمنعهم من أن يقولوا بإجراء =

بعد تعليقنا القراءة التفويضية<sup>(1)</sup> لاستحالتها، نبسط الكلام في قراءات العطف والوصل في آية التأويل، ذلك الوصل الذي يشرع في الآية، للتعاون النصي، ولحق المكلف القارئ، في فهم وتحقيق مخاطبة النص له، وحثه على الإقدام لا الإحجام في ارتياد المجهول، والملتبس، والمُشكّل من النصوص والوجود، وتحمل مسؤولية وأمانة الاستخلاف على المعاني المودعة في الأرحام النصية والوجودية<sup>(2)</sup>. والسبب الآخر، في تعليقنا للقراءة التفويضية، هو قيامها، في الحقيقة، على تعليق المعنى، والفهم، والتأويل بالرب، وامتناع عن القراءة وانسحاب من تدافع التأويل، والخوض في مُشكّله، والانتهاء، من ثمّ، إلى التوقّف والإرجاء، ووقف دينامية آية العلم

= ألفاظ الصفات المتشابهة على ظاهرها، وأنّ لها تأويلاً يُخالف هذا الظاهر، ولا يوافقه، لكن لا يعلمه إلا الله، ما يعني أنّ التأويل هو حقيقة هذا الظاهر، وأنّ الظاهر مختلف عنه، وأنّ التأويل حقّ، وليس باطلاً، فتناقضوا، وعلى كلّ حال «إنّ من أثبت تأويلاً، أو نفاه، فقد فهم معنى من المعاني» [أي أنه يستحيل التفويض المطلق أصلاً]. الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 70-71-72.

(1) قصدنا بالتعليق بعض معاني (La réduction) أو (Epoché)؛ أي وضع أطروحة العالم والأحكام القبلية بين قوسين في الممارسة الفينومينولوجية، ومنها أطروحة استحالة الفهم، والتسليم بالمعنى المتعالي، والسابق، والمغلق، كما يذهب التفويض إلى ذلك، وليس تعليق التفويض ووضعه بين قوسين، رمية، وإقصاؤه، وطرحه جانباً؛ بل منع تأثيره السلبي على المعرفة القرائية الإنسانية، لقيامه بمنع الاتصال المباشر بموضوعها الذي هو النص، بسلسلة من المحاذير والمصادرات، التي تجعل النص متعالياً عن الفهم، والمعنى مغلقاً وسابقاً على القراءة. ينظر:

E. Housset, Husserl et l'énigme du monde, Seuil/Points, Paris, 2000, de p. 31, à p. 36.

(2) دليل دخول الراسخين في العلم، في معقول الآية، وهو كونهم من الشركاء في الفهم، والعلم بالتأويل، أنّهم لو لم يكونوا كذلك، لما كان لهم فضل ولا تميّز عن غيرهم ممّن لا يعقل معنى، ولا يفهم مراداً. فإذا كان الراسخون في العلم يكتفون بتفويض العلم بالمعنى إلى صاحب النص، فإنّهم لا يزيدون عن قول العامة «إنهم لا يعلمون»، فكيف يصحّ ذلك، وهم وصفوا بأهل العلم به؛ بل مُدحوا بصفة الراسخين في العلم، إلا أن يكون التمدح بالرسوخ في العلم تمدحاً بالرسوخ في الجهل!

بالتأويل عند لفظ الجلالة، اعتباراً من هذه القراءة، حاجة التأويل إلى تنزيل كذلك، فكما يتوقف فهم الواقع والحكم عليه، على نصّ منزل، يتوقف النصّ المنزل، بدوره، على تأويل منزل، وفي نزول هذه القراءة التفويضية إلى العامة، بعقيدة الصمت والخرس، والإلجام والإحجام، يتبيّن قيامها خارج دائرة العلم والراسخين فيه، بإعلان فشلها المعرفي<sup>(1)</sup>.

### 3- وجوه قراءة ضمير الهاء البرزخية:

#### 3-1- عودة الضمير إلى آدم:

قيل: إنّ الضمير في الحديث: «...على صورته»، يعود إلى آدم؛ أي أنّ الله خلقه على صورته التي بقي عليها حين هبوطه إلى الأرض، دفعاً لتوهم أنّه لمّا كان في الجنة، كان على صورة غير الصورة، التي استمر عليها في الدنيا، أو أنّ الله خلقه على الصورة التي شوهدها عليها ابتداءً، ولم يُنقل في النشأة كما ينتقل ولده من حالة إلى حالة<sup>(2)</sup>. والذين تبنوا هذا التأويل، رأوا أنّ القول به يُنتج أغراضاً، نوجزها في الفوائد الآتية:

#### - الفائدة الأولى:

أنّه مع ما بدر من آدم من معصية ومخالفة، فإنّ الله لم يُعاقبه بسائر ما

(1) رأى ابن عربي أنّ «أهل الجمود على الظاهر ليس عندهم من الاعتبار إلا التعجب، فلا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان الصغار، فهؤلاء ما عبروا قطّ من تلك الصورة الظاهرة، كما أمرهم الله». في إشارة منه إلى حتّ القرآن، وأمره أولي الأبواب والأبصار، بالاعتبار: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، ﴿إِنَّكَ فِي ذٰلِكَ لَعِبْرَةٌ لِّأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران: 13]. والاعتبار عنده ليس مجرد أخذ العبرة، والتعجب، وإنّما العبور بالصورة الحسية للظاهر (الموقف الطبيعي الاستظهاري) إلى الروح المعنوية في تلك الصورة (الموقف الفينومينولوجي الاستبطاني)؛ «أي جوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم، إلى ما تُعطيه تلك الصور في بواطنكم، فتدركونها ببصائرهم». ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 551.

(2) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، مراجعة وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، مج 11، الحديث رقم 6227، ص 3.

عاقب به المخالفين له، لما كان في الجنة، من مسخ وتشويه، فقد رُوي في الخبر أنه أخرج آدم من الجنة، وأخرج معه الحيّة والطاووس، فعاقب الحيّة بأن شوّه خلقتها، وسلبها قوائمها، وجعل أكلها من التراب، وشوّه رجلي الطاووس، ولم يشوّه خلقه آدم؛ بل أبقى له حسن الصورة، ولم يجعل عقوبته في ذلك. فعرّفنا الحديث، بذلك، على أنّ آدم كان في الجنة على الصورة التي كان عليها في الدنيا<sup>(1)</sup>، ولم تتعرّض صورته للمسخ، خلافاً لما نُقل عن اليهود من أنّ آدم، في الذنب، كان على خلاف صورته في الجنة، فلما خرج منها نقصت قامته، وغيّرت خلقته<sup>(2)</sup>.

غير أنّ هذا التأويل - وإن عدّه ابن قتيبة أبعد عن الاستكراه، وأقرب من الاطراد<sup>(3)</sup>، ولم يقض بأنّه المراد - وقع في مشكل الأصل والنسخة، والسابق واللاحق: صورة آدم في الجنة أم صورته في الدنيا؟ وقد نقد ابن تيمية نقداً واسعاً ومفصلاً هذه الأقوال، وعدّها خارج سياق الحديث، لسبب بسيط هو أنّها تثبت لآدم صورة منفصلة متقدّمة عن الخلق، أو متأخرة عنه. والحال أنّ الحديث يتكلّم عن خلق آدم ابتداءً على الصورة، وليس فيه مضمون هذه الأقوال، التي تتكلم على صورة في الدنيا، وصورة في الجنة، أو صورة لم تمسخ وبقيت على أصلها؛ إذ لو كان القصد أن يُعبر الحديث عن أنّ صورة آدم لم تتغيّر عن أصل نشأتها وخلقها، قبل المعصية، أو بعد التوبة، لما عبّر عن هذا المعنى بعبارة: خلقه على صورته، وإنما يُعبّر عن ذلك المعنى بأن يقال: «أبقى آدم على صورته، أو تركه على صورته، أو لم يُغيّر صورة آدم، لا يقال: خلقه على صورة نفسه؛ لأن هذا اللفظ لا يُستعمل في مثل ذلك المعنى... وهذا اللفظ لا يُقال إلا فيما تقدّمت الصورة على

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 50-51.

(2) زين الدين الكرمي، أقاويل الثقات، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1985م، ص 169.

(3) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (م.س)، ص 220.



خلقه، لا فيما تأخرت»<sup>(1)</sup>، فتأخر الصورة عن الخلق، في رأي ابن تيمية، يُفضي إلى تناقض، وهو أنّ لآدم صورة قبل صورة خلقه، وأنّه على صورة آدم خلقت صورة آدم، وهذا عنده من منكر الأقوال وأقبحها. ويستشهد، في استنكار هذا الرأي، بقول أحمد بن حنبل: «من قال إنّ الله خلق آدم على صورة آدم، فهو جهمي، وأي صورة كانت لآدم قبل أن يخلقه؟»<sup>(2)</sup>.

أمّا القول بمسح صور غير آدم، ممّن كان معه في الجنة، كالحية والطاووس، فإنّ القراءة المرجعيّة، لا تجد في الأسانيد الشرعية ما يقرّره، ويصدقّه<sup>(3)</sup>؛ إذ الأخبار الصحيحة في ذلك غير معلومة، ولا مذكورة في الكتاب والسنة.

#### – الفائدة الثانية:

أنّ الله أوجده على الهيئة التي خلّق عليها، تاماً مستويّاً، لم يتردّد في الأرحام، أطواراً كذريّته؛ بل خلقه من صلصال كالفخار، ثمّ نفخ فيه الروح<sup>(4)</sup>.

وقد تهكّم ابن تيمية من هذا التأويل، وعدّه فاسداً من الناحية العقلية؛ لأنّ الهيئة، التي خلق آدم عليها تردّت، أيضاً، أطواراً، من حال إلى حال، من التراب، ثمّ من الطين، ثمّ من الصلصال، كما تردّد بنوه في الخلق، من النطفة ثمّ العلقة ثمّ المضغة، «فلا منافاة في الحقيقة بين الأمرين، فإذا جاز أن يُقال في أحدهما: إنّهُ خلّق على صورته، مع تنقله في هذه الأطوار، جاز أن يُقال في الآخر: خلّق على صورته، مع تنقله في هذه الأطوار»<sup>(5)</sup>، فلا

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، (م.س)، ج 6، ص 454.

(2) المرجع نفسه، ج 6، ص 416.

(3) المرجع نفسه، ج 6، ص 454.

(4) ابن حجر، فتح الباري، (م.س)، ج 11، ص 3. وابن فورك، مشكل الحديث وبيانه،

(م.س)، ص 52. والإمام البغوي، شرح السنة، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان،

1983م، ص 254-255.

(5) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، ج 6، (م.س)، ص 440.

مزية إذاً لآدم، ولا اختصاص له، بهذه الصورة التي ذكروها، والحديث إنما ذكر الاختصاص والتميز بالصورة.

### - الفائدة الثالثة :

أن الله انفرد بخلق آدم دون مشاركة من طبيعة، أو نفس، أو وسائط، أو أسباب تتعلق بالأفلاك، والعناصر، والأخلاط، أو القوى المصورة والمولدة<sup>(1)</sup>، رداً على الطبائعيين (الماديين) من الفلاسفة والأطباء، الذين لا يقرّون بالخالق والصانع، ويعتدون العالم متخلقاً بنفسه، والإنسان، عندهم، لا يخرج عن قانون الطبيعة في التوالد من العناصر، والأخلاط، والتركيبات. فنبه الحديث إلى تخليق الله آدم بغير ما ذكر من وسائط وأسباب.

وقد ذكر ابن تيمية، في قراءته المرجعية، أن عبارة الحديث لا تُفيد، بأيّ وجه من الوجوه، هذا الادعاء في المعنى؛ إذ «لا بُدّ من أن يبيّن وجه دلالة اللفظ على المعنى من جهة اللغة، ويذكر له نظير في الاستعمال»<sup>(2)</sup>، ثم إن ما ذكر من نفي الوسائط، والمدة، والمادة في إنشاء آدم، مخالف عنده للعقل والنقل، وذاك «أن آدم -عليه السلام- لم يتكوّن إلا في مدة أطول من مدد بنيه، فإن الله خلقه من التراب والماء، وجعله صلصلاً، وهذه هي العناصر. وأيضاً، فإنه أبقى أربعين عاماً قبل نفخ الروح فيه، وولده إنما يبقون أربعة أشهر، قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ [الإنسان: 1]. وأيضاً، فاللفظ لا يدل على نفي ذلك بوجه من الوجوه، لا حقيقة ولا مجازاً... وإلا فكون الشيء خُلِقَ على صورة نفسه المتقدمة، أو المتأخرة، أي شيء فيه ممّا ينفي كونه في مدّة، وخُلِقَ من مادة»<sup>(3)</sup>.

هذا عن القول بعدم أثر الأفلاك، والأخلاط، والعناصر في آدم. أمّا عن

(1) الرازي، فخر الدين، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1993م، ص 99.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 441.

(3) المرجع نفسه، ج 6، ص 456-457-458.

القول بنفي وسائط القوى المصورة والمولدة في تخليق آدم، فإن ردّ ابن تيمية عليه يتمثل في أنّ اللفظ الدال على ذلك التخليق، قد يُستفاد من قوله: «خلق الله آدم» لا من قوله: «...على صورته»، فهذا اللفظ الثاني «لا يتعرّض لذلك، وإن لم يكن دالاً عليه فهو باطل، وعلى التقديرين، فدعوى أنّ قوله: على صورته، بغير القوى الطبيعية، دعوى باطلة»<sup>(1)</sup>، وذلك لأنّ الخلق المباشر المزعوم بغير سبب، ولا وساطة، مستغن عن عبارة: «على صورته»، وقد يفيد الخلق أو الخالق بغير عبارة الصورة. يتساءل ابن تيمية في نقده لهذه الفائدة: «أيّ شيء في قوله: على صورته، ما يمنع هذه القوى؟!... ومن الذي يمنع وجود هذه القوى والطباع، وأنّ الله هو خلقها، وخلق بها؟! كما أخبر، في غير موضع من كتابه، أنّه يُحدث الأشياء بعضها ببعض، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [الأعراف: 57]<sup>(2)</sup>.

إنّ الخلق بالأسباب والوسائط، حسب ابن تيمية، يوافق صحيح المنقول، وصريح المعقول، ودعوى الردّ على الفلاسفة، والأطباء، والدهرية، والمشبّهة، في هذه الفائدة غير المقررة عنده شرعاً ولا عقلاً، هو جحد بالحسيات، والعقليات، والشرعيات، متضمناً إخباراً خاطئاً عن «الرسول أنّه أخبر بجحد الموجودات، مع أنّ لفظه ﷺ من أبعد شيء عن هذه الترهات»<sup>(3)</sup>.

#### - الفائدة الرابعة:

أنّ الله ابتداءً خلق آدم على صورته، التي شوهد عليها تاماً مستويّاً مكتملاً، من غير أب، ولا رحم، ولا تكوين، بعد أن لم يكن، خلافاً للدهرية حينما قالت: إنّ العالم لا أوّل له، وأنّه لا يجوز أن يتكوّن حيوان

(1) المرجع نفسه، ج 6، ص 459.

(2) المرجع نفسه، ج 6، ص 459.

(3) المرجع نفسه، ج 6، ص 460.

إلا من حيوان آخر قبله<sup>(1)</sup>، فأثبت الله خلق آدم على صورته الحيوانية، من طين، من غير ابتداء بحيوان سابق.

وقد ردّ ابن تيمية هذا القول، بنظير ردوده السابقة؛ إذ لا يفيد حديث الصورة هذه الدلالة الزائدة، فخلق آدم من تراب، أو طين، أو حمأ مسنون، تدلّ عليه آيات الخلق من مادة، لا أحاديث الخلق على الصورة، وفي القرآن: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ [الأعراف: 11]، فقدم الخلق على التصوير، «ككيف تكون الصورة التي لآدم سابقة على الخلق، حتى يُقال: خلق آدم على تلك الصورة؟»<sup>(2)</sup>؛ أي على صورة الطين، أو من صورة الطين.

#### - الفائدة الخامسة:

أنّ الله خلق آدم على جميع صورته، وصفاته، وأفعاله، ومعانيه، وأعراضه، وأنّه ليس لآدم شيء خلقه لنفسه، وفائدته تكذيب القدرية، في زعمها أنّ الإنسان يخلق فعل نفسه، وفي ادعائها أنّ من صورة آدم، وصفاته، وأفعاله، ما لم يخلقه الله، فصفات آدم، عند جماعة من القدرية، على نوعين؛ منها ما خلقه الله، ومنها ما خلقه آدم لنفسه. وأما أفعال آدم، فهي كلها له؛ إذ هو خالقها لا الله<sup>(3)</sup>. فكون آدم مخلوقاً على صورته يعني أنّ أفعاله وصفاته كلها مركبة فيه ابتداء، وليس له منها شيء؛ بل تُنسب جميعها إلى خالقها الأصلي، وهو الله، على قول الجبرية، فدلّ الحديث، عند مستنبطي هذه الفائدة، على إقرار الجبر في العقيدة، ونصرة الجبرية على القدرية.

(1) البطلوسي، ابن السيد، التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، تحقيق أحمد حسن كحيل، وعبد الله النشري، مكتبة المتنبي، 1982م، ص 198.

(2) ابن تيمية، بيان تليس الجهمية، ج 6، ص 469-470.

(3) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 62. وابن حجر، فتح الباري، (م.س)، ج 11، ص 3. والبطلوسي، ابن السيد، التنبيه، (م.س)، ص 199.

غير أنّ الملاحظ على هذه الفائدة أنّها تعمّ سائر المخلوقات وأفعالها، فإن قيل إنّ آدم يختصّ بصورة أنّ أفعاله مخلوقة من الرب، ولا إرادة لآدم فيها، فهذا يؤدّي إلى نفي هذا الاختصاص والتخصيص عن باقي المخلوقات؛ إذ تنسب إليها هذه الفائدة ضمناً، القدرة على الفعل، مقابل عجز آدم، وإن قيل إنّ لا اختصاص لآدم بكون الأفعال والصفات مخلوقة فيه ابتداء؛ بل هي في كلّ مخلوق كذلك، يشارك آدم فيها سائر الحيوان، بطل معنى الحديث الذي يخصّ آدم بالصورة، دون سواه، وكان الأولى أن يعبر الحديث عن هذه الفائدة بقوله: كلّ ما سوى الله خلق على صورته؛ أي أنّه ليس لأيّ مخلوق فعل، أو صفة يُنسب إلى الله؛ بل هما أصالة الله. فلا تميّز إذاً لآدم بهذه الصورة، ولا اختصاص له بها؛ إذ شاركه فيها سائر الخلق من ملائكة، وجنّ، وحيوان. ثم إنّ القائل بالجبر، في استدلاله بحديث صورة آدم، يقول به في صور العالم كلها، فما فائدة ذكر الجبر في أفعال الإنسان خاصة؟ فقد يكون تمييز آدم بالصورة خلاف الفائدة المستنبطة وعكسها؛ أي أنّ آدم على صورة ما يريده ويفعله، ويخلقه في نفسه، فيكون الحديث أقرب إلى نصره القدريّة لا الجبريّة، وهذه النصرة تتمثّل في القول: إنّ آدم على صورة الحرية في أفعاله وصفاته، وليس في الحديث من هذه الدلالات الجبريّة، أو القدريّة، ما يسمح بالقطع بأنّها مرادة كلها، أو بعضها، لتنازع جهات التأويل، وعدم الضابط.

وقد ذهب ابن تيمية، في إبطال الفوائد المستنبطة من إحالة الضمير إلى آدم، إلى نظير هذا النقد الذي وجهناه لهذه الفائدة، حيث قال: «فإنّ الله، وإن كان خلق كلّ شيء على ما سبق تقديره، فلا يصحّ تأويل هذا الحديث على هذا؛ لأنّ جميع الأشياء خلقها الله -تعالى- على ما قدره، فلا اختصاص لآدم بذلك»<sup>(1)</sup>.

#### - الفائدة السادسة:

بعضهم خرّج الحديث على أصول الأشعرية، في إرجاع ضمير الهاء إلى

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، ج6، ص470.

آدم، فتكون الفائدة: «أنّ الله خلق السعيد سعيداً، والشقي شقيّاً، فلما خلق آدم، وقد علم أنّه يعصي، ويخالف أمره، وكتب ذلك عليه، وأنّه عزّ ذكره، هكذا خلقه، على ما علم وأراد»<sup>(1)</sup>، فإنّ نبه «على وجوب جريان قضاء الله على خلقه، وإنما يُحدث الأمور، ويغيّر الأحوال، حسب ما يخلق عليه المرء ويتيسر له»<sup>(2)</sup>. وقد رأى ابن فورك، من أئمة الأشعرية وأعلامها، أنّ الحديث بذلك، هو «تأييد لمذهبنا في إضافة تقدير الأمور كلّها إلى الله عز وجل»<sup>(3)</sup>. وقوله «تقدير الأمور» كلها لله إدخال لجميع المخلوقات في هذه الصورة، ومن ثمّ بطل تخصيص آدم بها، دون سواه من الأحياء والمخلوقات عموماً، خلافاً لما في الحديث من تخصيص آدم بالصورة، هذا مع العلم بأنّ للأشعرية في أفعال الإنسان، خاصة، صيغةً وسطى بين الجبر الخالص والحرية المطلقة، عُرفت بنظرية الكسب، ومضمونها أنّ فعل العبد هو مخلوق لله أصالة، ومُحدث من العبد اكتساباً، فالإنسان مجبور في صورة مختار؛ أي أنّ الفعل الإنساني واقع في جدل الضرورة والحرية<sup>(4)</sup>. خطوة إلى الأمام في إثبات فاعلية الإنسان، وخطوة إلى الوراء في نفي هذه الفاعلية، ولا تبعد الخطوتان عن ما نحن بصدد مناقشته في أمر صورة آدم في هذه الفائدة المضطربة، فهي صورة صفة الله ضمناً، من وجه كون الفعل والخلق فيها لله، وهي صورة آدم، من وجه كونها محدثة منه، ومكسوبة له، والفعل على التردّد بينهما، فلا يكون ترجيح ولا مرجح، ولا يكون تأويل؛ بل انتقال من مشترك في اللفظ «ضمير الهاء» متردّد بين اثنين، إلى مشترك في المعنى «الفعل» متردد بين فاعليْن؛ أي من الحديث المتشابه، إلى التأويل المتشابه.

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 63.

(2) المرجع نفسه، ص 63.

(3) المرجع نفسه، ص 63.

(4) للتوسع، يُنظر: العمري، مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة: جدلية الضرورة والحرية في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2009م.

نخلص من هذه الفوائد، التي استنبطها متأولّو ضمير الهاء على أنّه يعود إلى آدم، إلى أنّ هذه الاستنباطات، في الحقيقة، سابقة على تأمل نص الحديث، ومقحمة عليه، فهي لم تُجب عن إشكال الضمير المشتبه، وإنما أقامت فرضيات مسبقة، وأقحمت الحديث في تأكيدها وتأبيدها، بما يُشعر بسبق المعنى على اللفظ، وسبق التأويل على النص؛ حيث جاءت «الاستنباطات» مبرّرات لتسويغ تأويل سابق هو أنّ صورة آدم على صورة آدم. ولترويج اعتقادات منفصلة، جرّت الحديث إلى ساحتها لينطق في صمته عنها، بها، مع تسليط الحديث على مخالفها.

إذ الفوائد المستنطق من الحديث كلّها إمّا رد على اليهود، وإما رد على الدهرية والفلاسفة والطبائعيين، أو على القدرية. وبهذا المنعطف تحول «أصحاب الفوائد» بالحديث من النص إلى الواقع، فبدل أن يكشف التأويل عن آليات القراءة للضمير المستشكل، كشف عن مواقف من الخصوم والفرقاء الدينيين والمذهبيين، على هامش النص، الذي لا يتضمن، في ألفاظه، ما يشير إلى هذه الخصومات المستحدثة، أو يدلّ عليها، وقد يحتمل الآراء جميعها. فالفوائد المذكورة من صيانة آدم من المسخ، ومن عدم تدخّل الوسائط، والأسباب، والطبائع، والعناصر في تخليقه، ومن الاستغناء عن القوة المصوّرة في تركيب صورته، ومن رفض وإنكار لنظرية التطوّر والتدرج في نشأته، ومن نسبة فعل الإنسان إلى الله، وكون الإنسان مجبوراً في فعله وصفته، كلّها مذاهب، ومواقف، وأقوال، مسكوتٌ عنها في النص، وهي مفروضة في التأويل، وقد نتوسع فنفرض غيرها ممّا هو أعلى منها، أو دونها، من فائض الدلالة في الحديث، من مثل القول إنّ الحديث يصحّ ويثبت نظرية أفلاطون في أنّ العلم تذكّر، وأنّ الجهل نسيان، وذاك أنّ آدم خلق ابتداء كاملاً تاماً في علمه ومعارفه، ثمّ لا يزال علّم بنيه ينقص، وينسى الناس مرتبة أبيهم الكاملة، حتى خالفوا ما كان عليه من الصورة العالمية، وهي الفكرة نفسها التي اقترب منها الرازي، في قوله: «الإنسان، حين

يحدث، يكون في غاية الجهل والعجز، ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته، إلى أن يصل إلى حد الكمال، فيبين النبي ﷺ أن آدم خُلِقَ، من أول الأمر، كاملاً تاماً في علمه وقدرته»<sup>(1)</sup>.

والمعلوم أنّ اللجوء إلى الفوائد المستنبطة من الحديث هو غير تأويله؛ لأن الفائدة زيادة غائية وفائضة عن التأويل، والتأويل حيث الإشكال والشبهة، والمقصود أنّ هذه الفوائد لازمة عن القول برجوع الضمير المستشكل إلى آدم؛ أي لازمة عن التأويل، وليست هي التأويل؛ حيث لم تُحصّل الفوائد معرفة ضرورية بالحديث، وبالصورة فيه، وبالضمير المستشكل على من يعود، وإنّما استغلت مساحات السكوت والبياض في النص لتعبئتها بالفائض من الدلالة، ولوازم القول وم احتملات النص، ممّا اصطلاح عليه في علم الأصول بدلالات التضمن، والاقتضاء، والاستلزام. ثم إنّ تأويل الضمير المستشكل نفسه هو تبع لتأويل الصورة وقراءتها، على أنّها الجسم والشكل، والمظهر والمنظر، والرسوم والهيئة والتخاطيط الظاهرة؛ أي المظهر الخارجي لذي الصورة، فلما استُشِيع أن يكون هذا معناها في الحقّ، جعلها القارئ في تأويله، من خصائص الخلق، ومنهم آدم، فالتمس، في الضمير المستشكل، ما يخرج به من النزاع في أمر نسبة الصورة إلى الحقّ، وجعل هذا الضمير يعود إلى آدم، كما تعود الصورة إليه. فتأويل الضمير، إذًا، من تأويل الصورة، كما أنّ الفوائد المستنبطة هي، أيضاً، تأويل لتأويل الضمير الناتج عن تأويل الصورة، وهنا ثلاثة تأويلات متسلسلة رُكِب بعضها على بعض؛ إذ لو لم تُستشكل الصورة أصلاً، ما تراكبت هذه التأويلات، ولا تسلسلت، ولو عُرِفَت الصورة بغير الهيئة والتخاطيط، كما عرفها من يرى أنّها صفة<sup>(2)</sup>، أو ماهية، أو معنى ومفهوم من المدركات العقلية، لا المنظورات الحسية والصور الصناعية؛ أي

(1) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص100.

(2) المصدر نفسه، ص100.



«الصورة النوعية التي هي الإدراك العقلي»<sup>(1)</sup>، ما التفت أحد إلى الضمير، ولا استشكله، ولا بالغ في استنباط فوائد لتبرير عودة الضمير إلى آدم؛ لأنه، حينئذٍ، لا يستبشع أن يقال بالشبه المعنوي في الصفات بين الحق والخلق الآدمي، أو التخلق بأخلاق الحق، لا المشابهة في الشكل الخارجي.

إنّ التسليم بالموقف الطبيعي من الصورة، الذي يختزلها في التشكل الخارجي للموصوف بها، وفي التعيّن في مادة، من غير مناقشة هذا الموقف، أو الاعتراض عليه، أو إعادة تعريف الصورة من منظور مغاير، هو الذي دفع تأويل الضمير المستشكل على أنّه يعود إلى آدم، إلى تخصيص الخلق، بمن فيهم آدم، بالصورة، لاستحالة معنى الشكل الخارجي والهيئة الظاهرة، على الحق المتعالي على هذا الوصف، فالحق ليس من أشياء العالم، وليس داخلياً تحت أيّ صورة، أو رسم بمعنى الهيئة والتخاطيط. فكان سبق هذا المعنى المستقر، إلى ذهن القارئ من غير مساءلة، تحويلاً لتعريف الصورة من سؤال الوجود والماهية، إلى سؤال الموجود، فالصورة هو هذا الموجود المتعين في هيئته المحسوسة والمنظورة، التي خُلق عليها؛ أي المخلوق في حدّ ذاته، ومن ثمة إن نصوص الصورة كلها تُردّ إلى هذا الموقف الطبيعي، بمعنى تصوير الموقف الهرمينوطيقي موقفاً طبيعياً في منطلقه؛ أي جعل التأويل في خدمة المعنى الطبيعي الساذج المستقر والمعتاد، كما جعلت الفوائد المستنبطة من تأويل عودة الضمير المستشكل إلى آدم، حديث الصورة، ناطقاً باسم هذا الموقف الطبيعي المعتاد.

لقد اجتنب تأويل حديث الصورة، ما أمكنه ذلك، طرح سؤال: ما حقيقة الصورة في الحديث؟ وطرح بدله سؤال: على من تعود الهاء المستشكلة في الحديث؟ وما الفوائد المستحسنة من إعادة ضمير الهاء إلى آدم؟

(1) ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت)، ص 27.

وإذا كانت هذه الفوائد المستنطقه من الحديث لا تقوّي، في شيء، تأويل الضمير المستشكل على أنه يعود إلى آدم؛ لأنها عمليات توليدية لا تحليلية، تقوم على افتراض مقاصد حسنة محتملة، لا على تفكيك المعاني المتنازع فيها، ولأنها متأخرة عن التأويل؛ إذ لا تثبت، أو تقبل، إلا بعد قبول التأويل في الصورة، وفي الضمير، فإنّ السند الوحيد، الذي يقوي تأويل الضمير على أنه كناية عن آدم، ويمكن استبقاؤه بعد تعليق الفوائد واستبعادها، هو السند اللغوي في الحديث؛ إذ ردّ الهاء المستشكلة إلى آدم تدعمه في اللغة، وتشهد برجحانه، قاعدة: «عودة الضمير إلى أقرب مذكور»<sup>(1)</sup>، وأقرب مذكور في الحديث قبل الضمير المستشكل هو آدم، فهو أولى به.

غير أنّ هذا السند اللغوي، كي يحظى بقوة تأويلية معتبرة في العقل، عليه، بدوره، أن لا يتعارض مع السند الخطابي؛ أي مع المعقول من الخطاب، فقد دفع قُرَاء هذا السند من جهة العقل، فقالوا: لو كان المراد من الحديث أنّ الله خلق آدم على صورة آدم، ما كان في الكلام فائدة، وفي ذلك قال ابن قتيبة: «ومن يشك أنّ الله - تعالى - خلق الإنسان على صورته، والسباع على صورها، والأنعام على صورها؟»<sup>(2)</sup>.

إنّ تأويل الضمير المستشكل على أنه يعود إلى آدم هو، من جهة الخطاب والعقل، داخلٌ في باب تحصيل الحاصل، أو الدور (La tautologie)؛ إذ لا يأتي بفائدة أصلاً، ولا يقول شيئاً أصلاً؛ فآدم هو آدم، وصورة آدم هي صورة آدم، والله هو الله، والماء هو الماء، فما حاجة النص إلى إفادة معنى ساذج ومعلوم بالضرورة، أو ببداهة العقل، وبيانه لا يستحسن من العقلاء، ويقبح منهم أن تصدر عنهم مثل هذه التعريفات؛ لذلك استنكر أحمد بن حنبل أن تكون عبارة الحديث مخرجة على هذا التأويل: خلق الله آدم على

(1) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 98.

(2) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (م.س)، ص 219.

صورة آدم، وتساءل: «وأَيُّ صورة كانت لآدم قبل أن يخلقه؟!»<sup>(1)</sup>؛ إذ هذا التخرّيج يقتضي أنه كان لآدم «صورة قبل الخلق خُلِقَ عليها»<sup>(2)</sup>، فلا نكون تجاوزنا سؤال اشتباه الضمير، بإلحاقه بآدم، حتى نقع في سؤال اشتباه صورة آدم الأولى قبل خلقه، لانفصالها عنه في هذا التأويل؛ أهي صورة مقدرة اعتبارية، أم هي مثال علمي، أم هي آدم قبل أن يُخلق؟ فنكون، بهذا، قد انتقلنا من مشكل هرمينوطيقي إلى إشكال أنطولوجي كبير حول الماهية والتعين، وأيهما أسبق. ويتخذ هذا الإشكال صورة قياس فرع على أصل، صورة آدم بعد الخلق وفي الشهادة، والتي جاءت منسوجة على منوال صورته قبل الخلق وفي الغيب؛ أي مقيسة عليها. ويرى ابن تيمية أنّ «من المعلوم بالضرورة أنه لم تكن لآدم صورة خُلِقَ عليها قبل صورته التي خلقها الله تعالى»<sup>(3)</sup>، فإن قيل: وما المانع أن تكون لآدم صورة قبل خلقه عليها؟ ولا سيما أنّ الله قَدَّرَها عنده، فهي ثابتة في القدر، وهي في علم الله منقوشة في اللوح المحفوظ، وإن تأخرت في الخروج إلى الوجود والعالم، كان الجواب: إنّ هذا الدفع لا يؤكّد إلا حقيقة دينية تعمّ سائر المخلوقات، وهي أنّ الله قَدَّرَها، وهي في علمه القديم بها، قبل أن يخلقها، فلا اختصاص لآدم بهذه الصورة المقدرة، حتى يُذكر دون سائر المخلوقات؛ إذ ما قيل عنه من كونه خُلِقَ على صورته الثابتة في العلم والقدر «موجود نظيره في سائر المخلوقات، من السموات والأرض وما بينهما، ومن الملائكة، والجن، والبهائم؛ بل وذرية آدم كذلك، فإنّهم خُلِقوا على صورهم، كما يذكرونه في معنى قولهم: خلق الله آدم على صورة آدم»<sup>(4)</sup>.

على هذا التخرّيج، يكون القول في خلق آدم على صورته، كالقول في خلق سائر المخلوقات على صورها، و«من المعلوم بالاتفاق أنّ قوله: خلق

(1) ابن تيمية، بيان تلبّيس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 437.

(2) المرجع نفسه، ج 6، ص 437.

(3) المرجع نفسه، ج 6، ص 439.

(4) المرجع نفسه، ج 6، ص 439.

الله آدم على صورته من خصائص آدم، وإن كان بنوه تبعاً له في ذلك، كما خلقه الله -تعالى- بيديه، وأسجد له ملائكته، عُلِمَ بطلان ما يوجب الاشتراك، ويزيل الاختصاص<sup>(1)</sup>.

### 3-2- عودة الضمير إلى رجل ملطوم أو مقبح أو مضروب:

قيل: إن لهذا الحديث سبباً في وروده تضمنته روايات أخرى أثبتت الموقف التواصل، وسياق التلفظ بمن أضيفت إليه الصورة في ضمير «صورته»، وهو رجل نهى الرسول، في رواية، عن ضربه، وفي روايات أخرى، عن تقبيحه وتقبيح وجهه، وهذه الروايات يزعم من تمسكوا بها، دون غيرها من روايات حديث «خلق الله آدم على صورته»، أنها هي قصة هذا «الضمير» العائد على المقول له ذلك من مضروب، أو ملطوم، أو مقبح، وقالوا: إنَّ القصة محذوفة من الحديث، الذي رُوِيَ دون حكاية سياقه، وسبب وروده، كما ذكروا أنَّ الرواية، التي ساقت حكاية سبب الورد، خصصت ما جاء عاماً في حديث الصورة، وبيئت على من يعود الضمير فيه، وفصلت المجمل، وقيدت المطلق، فكانت بذلك لحديث الصورة بمثابة التفسير، أو التأويل المزيل للإشكال، ببيان المستحق للصورة، والاعتراض على من أكد أنَّ الهاء في عبارة «صورته» عائدة إلى آدم، أو إلى الله.

والخبر المذكور رواه ابن خزيمة عن أبي هريرة عن النبي بلفظ: «لا يقول أحدكم لعبده: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإنَّ الله خلق آدم على صورته»<sup>(2)</sup>؛ أي إنَّ من قبح وجه إنسان، كمن شتم صورة آدم، وهي صورة هذا الإنسان. قال الفخر الرازي، في (أساس التقديس): «لأنَّه لما كانت صورة هذا الإنسان مشابهة لصورة آدم، كان قوله: قبح الله وجهك،

(1) المرجع نفسه، ج6، ص440.

(2) ابن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، راجعه وعلق عليه محمد خليل الهراس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1983م، ص36.

ووجه من أشبه وجهك، شتماً لآدم عليه السلام، ولجميع الأنبياء، وذلك غير جائز، فلا جرم نهى النبي عن ذلك، وإن خص آدم بالذكر، لأنه -عليه السلام- ابتُدِئت خلقه وجهه على هذه الصورة<sup>(1)</sup>، ثم ذكر أنّ المراد من النهي عن تقبيح صورة الإنسان ووجهه، على الخصوص، «إبطال قول من يقول: إنّ آدم كان على صورة أخرى، مثل ما يقال: إنه كان عظيم الجثة، طويل القامة، حيث يكون رأسه قريباً من السماء، فالنبي ﷺ أشار إلى إنسان معين، وقال: إنّ الله خلق آدم على صورته؛ أي كان شكل آدم مثل شكل هذا الإنسان، من غير تفاوت البتة. فأبطل هذا البيان وَهَمٌ من توهم أن آدم -عليه السلام- كان على صورة أخرى غير هذه الصورة<sup>(2)</sup>. إلا أنّ ابن خزيمة نفسه أورد هذا الخبر برواية ولفظ آخرين، بإسناده عن ابن عمر عن النبي أنه قال: «لا تقبحوا الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن»، ثم ردّ هذه الزيادة بنقد سندها وروايتها، وعلّق على الحديث بقوله: «توهم بعض من لم يتحرّر العلم [أي لم يضبط الرواية] أنّ قوله: على صورته، يريد صورة الرحمن، عزّ ربنا عن أن يكون هذا معنى الخبر؛ بل معنى قوله: خلق آدم على صورته، الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب، الذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب، والذي قبّح وجهه، فزجر ﷺ أن يقول: ووجه من أشبه وجهك؛ لأن وجه آدم شبيه وجه بنيه<sup>(3)</sup>، ثم ختم بقوله: «فتفهموا -رحمكم الله- معنى الخبر، لا تغلطوا، ولا تغالطوا، فتضلوا عن سواء السبيل، وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال»<sup>(4)</sup>.

وقد وجد محقق كتاب (التوحيد) لابن خزيمة تعليقاُ بحاشية النسخة التيمورية، من النسخ المعتمدة في تحقيقه، يقول فيه ناسخها: «قال الحافظ أبو موسى المديني، فيما جمعه من مناقب الإمام قوام السنة أبي القاسم

(1) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 93.

(2) المرجع نفسه، ص 98.

(3) ابن خزيمة، كتاب التوحيد، (م.س)، ص 36.

(4) المرجع نفسه، ص 36.

إسماعيل بن محمد إسماعيل التيمي، سمعته يقول: أخطأ محمد بن إسحاق بن خزيمة في حديث الصورة، ولا يطعن عليه في ذلك؛ بل لا يوجد عنه هذا الحديث... انتهى<sup>(1)</sup>. وكذلك ذكر غير واحد من السلف وأهل الحديث، الذين يُحسب عليهم ابن خزيمة، أنّ هذا الذي ذهب إليه، هو من أخطائه وزلاته المعدودة، في نقد الحديث، ولم يتابعه عليه نظراؤه من جمهور أهل الحديث؛ بل استنكروه منه، وعدّوه ممّا تفرد به، واللفظ، الذي نقله ابن تيمية عن أبي القاسم إسماعيل بن محمد التيمي، الملقب بقوام السنة، هو كالاتي: «أخطأ محمد بن خزيمة في حديث الصورة، لا يُطعن عليه بذلك؛ بل لا يؤخذ عنه هذا، فحسب»<sup>(2)</sup>؛ أي أنه يُقبل منه ما سوى هذا الذي شدّ به عن أصول قوله في الصفات؛ إذ هذه الأصول هي المرجع في عقيدته. وممّا أورده غير واحد من المحققين ممن تعقبوا المسائل، التي انفرد بها عدد من أئمة الفقه والحديث، وخالفوا بها مناهجهم وأصولهم، وجمهور أهل مذهبهم، ما نقله أبو عاصم العبادي في (طبقات الفقهاء الشافعية)، من تفرد الإمام المحدث ابن خزيمة بتأويل حديث الصورة<sup>(3)</sup>.

هذا، وقد أخرج البخاري في (الأدب المفرد)، وأحمد في (المسند)، رواية التقبيح والضرب، من طريق ابن عجلان عن سعيد عن أبي هريرة مرفوعاً، بلفظ: «لا تقولن قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإنّ الله خلق آدم على صورته». كما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث ابن حاتم<sup>(4)</sup>، قال ابن حجر: «وهو ظاهر في عود الضمير على المقول له ذلك،

(1) المرجع نفسه، ص 40

(2) ابن تيمية، بيان تلييس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 410-411.

(3) المرجع نفسه، ج 6، ص 405.

(4) ابن حجر، فتح الباري، (م.س)، ج 5، ص 183. وهو يشرح حديث: «إذا قاتل

أحدكم فليجتنب الوجه». وفي صحيح البخاري: «حدثني محمد بن عبد الله، حدثنا

ابن وهب، قال: حدثني مالك بن أنس، قال: وأخبرني ابن عجلان عن سعيد

المقبري عن أبيه عن أبي هريرة -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ، وحدثني عبد الله بن =

وكذلك أخرجه ابن أبي عاصم، أيضاً، من طريق أبي رافع عن أبي هريرة، بلفظ: إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورة وجهه. ولم يتعرض النووي لحكم هذا النهي، وظاهره التحريم، ويؤيده حديث سويد بن مقرن الصحابي: إن رجلاً لطم غلامه، فقال: أو ما علمت أن الصورة محترمة. أخرجه مسلم وغيره<sup>(1)</sup>. وإلى رواية المضروب ذهب السيوطي، في تأويل الضمير في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، قال: «حديث خلق الله آدم على صورته؛ أي صورة العبد المضروب، والواقعة تبيّنه»<sup>(2)</sup>.

وعلى الرغم من أنّ الإمام النووي، في شرح صحيح مسلم، كما ذكر ابن حجر، لم يورد حكم النهي عن ضرب الوجه، إلا أنه لم يسكت عن التعليق عليه، في شرحه لحديث ابن حاتم في: كتاب البر والصلة، باب

= محمد، حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر عن همام عن أبي هريرة -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ قال: إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه...». وليس فيه زيادة: فإن الله خلق آدم على صورته. صحيح البخاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجنب الوجه. وأخرجه مسلم في كتاب البر والصلة باب النهي عن ضرب الوجه، بروايات وطرق ليس فيها زيادة حديث الصورة، إلا في حديث ابن حاتم، ونصه: «حدثنا نصر بن علي الجهضمي، حدثني أبي، حدثنا المثنى، وحدثني محمد بن حاتم، حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن المثنى بن سعيد، عن قتادة عن أبي أيوب عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ، وفي حديث ابن حاتم عن الرسول ﷺ قال: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته». صحيح الإمام مسلم، بشرح النووي. (م.س)، مج 8، ج 16، ص 165-166. وقد روى أحمد بن حنبل حديث النهي عن ضرب الوجه وتقييحه، مقطوعاً وتاماً، في أكثر من موضع في مسنده، وبطرق وأسانيد قوية منها: عن أبي هريرة عن النبي: «إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه، ولا يقل قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإن الله - عز وجل - خلق آدم على صورته»، ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، 2001م، ج 15، ص 371.

(1) ابن حجر، فتح الباري، (م.س)، ج 5، كتاب العتق، ص 183.

(2) السيوطي، جلال الدين، تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه، ضبط وتعليق البسيوني مصطفى إبراهيم الكومي، دار الشروق، جدة، 1979م، ص 124.

النهي عن ضرب الوجه من صحيح مسلم، قال: «قال العلماء: هذا تصريح بالنهي عن ضرب الوجه؛ لأنه لطيف يجمع المحاسن، وأعضاؤه نفيسة لطيفة، وأكثر الإدراك بها، فقد يطلها ضرب الوجه، وقد ينقصها، وقد يشوه الوجه، والشين فاحش؛ لأنه بارز ظاهر لا يمكن ستره، ومتى ضربه لا يسلم من شين غالباً، ويدخل في النهي إذا ضرب زوجته، أو ولده، أو عبده، ضرب تأديب، فليجتنب الوجه. أمّا قوله: فإن الله خلق آدم على صفته، فهو من أحاديث الصفات، وقد سبق في كتاب الإيمان، بيان حكمها واضحاً ومبسوطاً، وأن من العلماء من يمسك عن تأويلها، ويقول: نؤمن بأنها حق، وأن ظاهرها غير مراد، ولها معنى يليق بها. وهذا مذهب جمهور السلف، وهو أحوط وأسلم، والثاني أنها تتأول على حسب ما يليق بتنزيه الله تعالى، وأنه ليس كمثله شيء...»<sup>(1)</sup>. فلم يجزم الحافظ النووي، في شرحه لصحيح مسلم، مثلما لم يجزم الحافظ ابن حجر في شرحه لصحيح البخاري، عند تناولهما حديث النهي عن ضرب الوجه أو تقبيحه، والذي فيه زيادة «فإن الله خلق آدم على صورته»، أنّ ضمير الهاء عائد إلى رجل مضروب، ولم يرجح هذا المذهب، على الرغم ممّا روياه من أقوال وحكايات في ذلك، وساقاه من تأويل، استناداً إلى السياقين الداخلي، والخارجي للخبر (ضرب الوجه وتقبيحه عند القتال والتأديب/ قصة المضروب والمقبح)، ما يدلّ على عدم اطمئنان شارحين كبيرين للصحيحين، لشيء ممّا ذكر أنّه سبب ورود حديث الصورة، وضرب الوجه وتقبيحه.

وللإشارة، إنّ حديث النهي عن ضرب الوجه مبوّب في الفقهيات، أكثر منه في العقائد والكلاميات، لتضمنه أحكام الضرب، والقتال، والتقبيح، ما يُمنع منها، وما يُقبل، وتمّ السكوت، غالباً، في الحديث عن الجزء الثاني منه، المتضمن خبر الخلق على الصورة، اللهم إلا ما كان من تعليل حكم

(1) النووي، شرح صحيح مسلم، دار الفكر للطباعة والنشر، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1981م، ج16، ص166.



منع ضرب الوجه أو تقييحه، كونه على صورة آدم، وفي التعليل الفقهي وقع النزاع أكثر من وقوعه في الحكم؛ إذ تعليل منع ضرب وجه إنسان، أو تقييحه، بعله كون وجهه على صورة آدم، يقضي باطراد العلة في سائر أعضاء المضروب؛ إذ هي على صورة أعضاء آدم، فلا يُضرب شيء من الأعضاء. وهنا توسع الفقهاء في متعلق الحكم وتحرير مناط العلة، وتقييحه، وتخريجه، وهل تصلح المشابهة في صورة الوجه علةً في النهي عن ضرب الوجه. وهي مسائل فقهية عملية، تحريرها ينبغي أن يكون على قواعد علم أصول الفقه، وحسبنا الإشارة إلى ما يتصل منها بالخلاف الكلامي في حديث ضرب صورة الوجه وتقييحه.

وقد تنبه ابن تيمية إلى تفرق ألفاظ الحديث وجمله بين المتكلمين والفقهاء، فجمله الإنشائية، التي فيها حكم عملي، كثر ذكرها عند الفقهاء، وجمله الخبرية، التي فيها خبر الخلق على الصورة، سارت بها كتب الكلام وأصول الدين، يقول: «كثير من الفقهاء روى الجملة الأولى فقط، وهي قوله: فإذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه. ولم يذكر الثانية. وعامة أهل الأصول والكلام، إنما يروون الجملة الثانية، وهي قوله: خلق الله آدم على صورته. ولا يذكرون الجملة الطليبية، فصار الحديث متواتراً بين الطائفتين، وصاروا متفقين على تصديقه، لكن مع تفريق بعضه عن بعض، وإن كان محفوظاً عند آخرين من علماء الحديث، وغيرهم»<sup>(1)</sup>.

### 3-2-1- الردود النقلية والعقلية على قصة المضروب والمقبح:

ردّ جمهور المحدثين جميع القصص والحكايات الملحقة بحديث النهي عن ضرب الوجه وتقييحه، والتي ادعي فيها أنها سبب وروده؛ لعدم تصريح الأحاديث الصحيحة بها؛ ولأنها استنتاج واستخراج، تخلو من تخريج معتبر، من جهة الرواية، ولأنها من جهة الدراية تتعارض مع المعقول من

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج6، ص375.

الخطاب، ومقاصد المتكلم ومراده من تخصيص آدم بالصورة، وهذه تعليقات الردود على من تأول الضمير المستشكل في حديث الصورة، على أنه يعود إلى رجل مُقَبَّح، وملطوم، ومضروب.

### أ- سبب الورود غير مخرَّج ولا أصل له:

أنكر أهل الأثر قصة الرجل المضروب أو العبد المقبح، التي رويت لتفسير الضمير المستشكل في الحديث، بإعادته عليه، قال ابن تيمية: «ما ذكر بعضهم من أنَّ النبي رأى رجلاً يضرب رجلاً، ويقول: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فقال: خلق الله آدم على صورته؛ أي على صورة المضروب، فهذا شيء لا أصل له، ولا يُعرف في شيء من كتب الحديث»<sup>(1)</sup>؛ إذ ليس في مجموع أحاديث: إذا قاتل أحدكم... أو إذا ضرب أحدكم... أو لا يقولن أحدكم...، تصريح في سياقه بأحد يعود الضمير إليه، أو تقدّم ذكر مضروب معين، أو إيراد واقعة مبينة له؛ بل هو عام في كلّ مضروب ومقبح. وقد تتبعنا عدداً من المصنفات في مباحث السياقات التلفظية والتداولية للنصوص، ومنها كتب «أسباب ورود الحديث»، التي هي على غرار «أسباب نزول القرآن»، فوجدنا فيها ذكر هذا السبب، في حديث الصورة، غير أنّها لم تخرجه، ولم تُسنده، ومنها كتاب (البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف) للمحدث إبراهيم بن محمد الشهير بابن حمزة الحسيني. قال، بعد سوقه حديث الصورة، الذي فيه نهى عن ضرب الوجه وتقبّحه: «أخرجه الإمام أحمد والشيخان والطبراني عن أبي هريرة، رضي الله عنه، سببه أنّ رجلاً ضرب عبده، فنهاه النبي ﷺ عن ذلك، وقال له: «إن الله خلق آدم على صورته..» فذكره، وأخرج الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة أنّ النبي ﷺ قال: «إذا قاتل أحدكم فليقتل الوجه»؛ لأنّ الله خلق آدم على صورته؛ أي تلك التي كان عليها في الأرض، وتوفي عليها، وهي طوله

(1) المرجع نفسه، ج 6، ص 424.

ستون ذراعاً، ولم ينتقل أطواراً كذريته، وكانت صورته في الجنة هي صورته في الأرض لم تتغير»<sup>(1)</sup>.

وعلى الرغم من أن الحسيني ساق رواية البخاري من حديث أبي هريرة، وقال: أخرجه أحمد والشيخان والطبراني، فإنه لم يذكر من خرج سبب الورود، ولا رواه رواية صحيحة، وإنما استخرجه من متن الحديث ومن مضمونه، ولم يخرج. وكذلك فعل بعض المعاصرين، ومنهم صاحب كتاب (علم أسباب ورود الحديث)، عند تناوله متن الحديث، وأسلوب إجرائه بمزيد معرفة بأسباب ورود، انطلاقاً من قرائن تشير إلى واقعة مبينة له، ومزيلة لإشكال احتمال عودة الضمير إلى أحد الثلاثة (الله/آدم/المضروب أو المقبح)، التي تتنازعها، حسب، جهات التأويل، ولا تستقيم إلا بمعرفة من تعلّقت به جهة البيان، من طريق سبب الورود، ومراعاة النظر في قرائن نقل الروايات، والفحص في تحقيق المتن، من حيث درايته، ومعرفة السياق، الذي توافرت الدواعي على إنشائه، قال: «والمسلك الذي شرع له أكثر المحدثين في تأويل هذا الحديث أنّ هذا الخبر خرج على سبب، وذلك أنّ النبي ﷺ مرّ برجل يضرب ابنه، أو عبده في وجهه لطمًا، ويقول له: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فقال ﷺ: «إذا ضرب أحدكم عبده، فليترك الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته». وقد نقل الناقل هذه القصة مع هذه اللفظة، من الطرق الصحيحة، وإنما ترك بعض الخبر اختصاراً، على ما يذكر منه للدلالة على ما حذف، إذ كانت القصة عنده مشهورة مضبوطة، بنقل الأثبات؛ لأنّ أكثر الغرض عندهم الأسانيد دون المتون، فلذلك ترك بعضهم ذكر السبب فيه، فالأولى أن يُحمل المختصر من ذلك على المفسر، حتى يزول الإشكال، وإنما قال النبي ﷺ ذلك؛ لأنه سمعه يقول: قبح الله وجهك

(1) ابن حمزة الحسيني، إبراهيم بن محمد، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، أعده للنشر سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان،

ووجه من أشبه وجهك. وذلك سبب للأنبياء والمؤمنين، فزَجَرَهُ عن ذلك، وخصَّ آدم -عليه السلام- بالذكر؛ لأنه هو الذي ابتدئ خلق وجهه على الحد الذي احتذي عليه مَنْ بعده، كأنه ينهيه على أنك سببت آدم، وَمَنْ وَلَد، مبالغة في الردع له عن مثله، وإذا كان كذلك، فهذا وجه ظاهر، والهاء كناية عن المضروب في وجهه، ولا شبهة فيه<sup>(1)</sup>. وأحال، في ذلك، على ما نقله مُقَطَّعاً عن ابن فورك في كتابه (مشكل الحديث وبيانه)<sup>(2)</sup>. وابن فورك إنّما أورد رواية المضروب، من حديث خرجه البخاري في كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجنب الوجه، دون رواية البخاري في كتاب الاستئذان باب بدء السلام، وكتاب الجنة وصفة نعيمها<sup>(3)</sup>، وهي رواية ليست فيها إحالة على سياق العبد المضروب، ولا علاقة لها به، فضلاً عن أنّ ابن فورك إنّما أتى بذكر سبب ورود الحديث، ضمن تعداده لتأويلات المتأولين، ووجوه القول في الحديث، وعلى من ترجع الكناية في عبارة «صورته»، وأظهر وجوهاً عديدة لتأويل ذلك، من بينها ما نقله عنه صاحب كتاب (علم أسباب ورود الحديث)، ومن ذكروا للحديث سبباً في الورد، هو قصّة المضروب، لم يزيلوا الإشكال عن الضمير بحجة قوية وحاسمة لمادة الخلاف والنزاع، والسبب في ذلك راجع إلى:

1- اقتصارهم على قصة الرجل المضروب أو المقبح، الوارد في سياقات منفصلة عن الحديث، والقصة لا أصل لها، من غير التفات إلى الأخبار والروايات الصحيحة والمعروفة في ضرب الوجه واجتنابه في التأديب، أو القتال، والتي لم يرد فيها ذكر للمضروب المعين، حتى يُصرف ضمير الهاء إليه، وأخرى لم يرد فيها ضرب الوجه أو تقبيحه، وهي أبعد،

(1) الأسعد، طارق أسعد حلمي، علم أسباب ورود الحديث، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 2001م، ص 109.

(2) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 48-49.

(3) حديث سبق تخريجه من صحيح البخاري، في أوّل هذا القسم.

في سياق ورودها، وقرائن نقلها ومتونها، عن أن تكون جهة التأويل فيها مغلبة لعودة الضمير إلى مضروب، أو مقبح، أو رجل معلوم. فالحديث الصحيح الذي فيه: «خلق الله آدم على صورته، وطوله ستون ذراعاً... الحديث»، كما سبق تخريجه في الصحيحين، لا تصلح له قصة المضروب والمقبح؛ إذ لا علاقة للنهي عن ضرب وجه إنسان، وكون آدم على طول معلوم. وعملهم في تأويل حديث الصورة هذا، بالاختصار على طريق، أو رواية فيه تناسب مذهبهم، مع ترك غيرها بالتجاهل تارة، أو بالإخفاء تارة أخرى، يشكك في صحة القصد، وتجرد عمل التوثيق والتخريج من الأغراض.

2- أن الاحتمال مازال متطرقاً إلى حديث المضروب، وأن حكاية سياقه، وقصته، وسبب وروده، لا يحصل منها القطع بأن الضمير في «خلق الله آدم على صورته»، كما في باقي الروايات من مجموع أحاديث الصورة، عائد إلى رجل مقبح، كما لا يحصل من هذا الضرب من القراءة كفاية تأويلية وقرائية، ما لم تنطبق على سائر مرويات «خلق الله آدم على صورته»، التي صحت أسانيداً، وزال عنها الطعن والتشكيك، وذلك لا يتمكّن تقريره، لاستحالة التعميم.

3- أن السبب، الذي ذكر أن الحديث خرج عليه، لم يخرج أحد من أهل صناعة الحديث ونقاده، وليس موثقاً ولا مذكوراً في الروايات الصحيحة، التي استند إليها من ساقوه، وإنما زادوه باستنباطه من المتن ووضعه.

4- أن القول بكون أكثر المحدثين قد نزعوا إلى تأويل هذا الحديث، بتخريجه على سبب الورد المذكور، والزاعم أن الرسول زجر فيه رجلاً يضرب ابنه، أو عبده، لا طمأ وجهه، ومقبحاً له، غير مسلم به لقائله، ولا يكون ذلك صحيحاً، إلا باستقراء جميع أقوال أهل الحديث، ومعرفة مذهبهم فيه، أفراداً أو جمهوراً. والحقيقة أن مذهب تأويل الحديث، بالاعتماد على

قصة المضروب، ليس مذهباً لأكثر أهل الحديث، ولا لجمهورهم، لمن تتبع أقوالهم وكتبهم. حتى من أورد القصة المذكورة، لم يوردها إلا على سبيل حكايته لأوجه القول في حديث الضرب، والقتال، والتقيح، دون أن يقطع فيها برأي راجح، ولا أن يعمم القصة على كل مرويات «خلق الله آدم على صورته»، باختلاف طرقها، وسياقات ورودها وروايتها، ولا حملها جميعها على التفسير بقصة المضروب، وادعاء زوال الإشكال في نسبة الضمير<sup>(1)</sup>.

5- أنهم ذكروا أنّ الحديث خرّجه رواة آخرون غير الشيخين وأحمد بن حنبل، وعدوا منهم الطبراني، وابن أبي عاصم، علماً بأنّ رواية لابن أبي عاصم في السنة، والطبراني في المعجم الكبير، من حديث ابن عمر، ومن طريق أبي يونس عن أبي هريرة، تردّ تأويلهم وتنقضه، وفيها: «من قاتل فليجنب الوجه، فإنّ صورة وجه الإنسان على صورة وجه الرحمن». قال ابن حجر: «إسناد رجاله ثقات (...) فتعيّن إجراء ذلك على ما تقرّر بين أهل السنة: إماره كما جاء، من غير اعتقاد أو تشبيه، أو تأويله بما يليق بالرحمن جلّ جلاله»<sup>(2)</sup>. وسنعرض للنزاع في رواية ابن عمر عند التطرّق للموقف الثالث من تأويل الضمير المستشكل بعوده على الله.

يتبيّن من هذا أنّ الاتجاه الغالب عند أهل الحديث والسلف لا يسلم بقصة الرجل المضروب، ولا باحتمال عودة ضمير الهاء المستشكل إليه؛ بل إنهم ذكروا أنّ هذا التأويل هو مذهب خصومهم من الجهمية، والمعتزلة، وسائر نفاة الصفات، وهو من مستندات المعتزلة في نفي التحيّر، والجهة، والتركيب، والأعضاء عن الرب. قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «قد تناول بعض العلماء ذلك، فقال: إنّ رجلاً أخذ يضرب رجلاً على وجهه،

(1) يُنظر في ذلك المناقشة المستفيضة لابن تيمية في بيان ما عليه جمهور أهل الحديث من إنكار خبر المضروب المقبح الوجه. بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 6، ابتداء من ص 423.

(2) ابن حجر، فتح الباري، كتاب العتق، (م.س)، مج 5، ص 183.

فقال النبي عليه السلام: «لا تفعل، فإن الله خلق آدم على صورته». فترك كثير منهم ذكر السبب، فأداهم ذلك إلى التشبيه القبيح؛ لأنه لو كان -تعالى- على صورة آدم، وعلى صورة أكثر الخلق، لَمَا صحَّ قوله: ليس كمثله شيء. ولَمَا عُلِمَ من هذه الصورة أنها محدثة؛ إذ جوز المجوز أن مثلها قديم، ولما صحَّ أن يفعل تعالى -والوقف واحد في الشرق والغرب- الأفعال، ولا احتاج إلى مكان لم يزل، وقد علمنا أنه كان ولا مكان، ولو جاز أن يكون على صورته، لوجب أن يوصف بالأعضاء، وبما يتميز به الذكر والأنثى، ولصحَّ أن يكون له صاحبة وولد، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً<sup>(1)</sup>. ثم انتهى إلى القول: «فمثل هذه الأخبار لا يجوز التصديق بها، إذا كانت مخالفة للأدلة القاطعة»<sup>(2)</sup>. وإلى هذا ذهب، أيضاً، جمهور الشيعة في ما تناقلوه من نفي الرؤية، والصورة، والجسم، وغيرها من الصفات الخبرية، التي لم يقبلها مذهبهم في التنزيه<sup>(3)</sup>.

### ب- مخالفة إعادة الضمير المستشكل على شخص مضروب ومقبح للمعقول:

بعد نقد خبر رجل مضروب، أو مقبح، قيل إن ضمير الهاء المستشكل في حديث الصورة يعود إليه، التفتت الهرمينوطيقا الكلامية إلى ما في هذا التأويل من مناقضة لمعقول الخطاب في الصورة، فبالإضافة إلى عدم ثبوت وصحة ما ادعي من أسباب ورود الحديث، في واقعة ضرب رجل عبده أو شتمه، أوتقبيحه وجه فرد من أفراد الناس، فإن السياق الداخلي للحديث

(1) عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، 1986م، ص 151.

(2) المرجع نفسه، ص 151.

(3) الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، باب النهي عن الجسم والصورة، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار الأضواء، بيروت - لبنان، 1985م،

ج 1، ص 104.

يرفض هذا التفسير؛ إذ لا يصلح إفراد الضمير بأحد الأشخاص المعينين في زمن الرسول، وإلا فسد معنى الحديث عقلاً، وتعدّرت إفادته المعنى المراد عند المحتجّ به، سواء مال بالضمير إلى جهة الحق، أم إلى جهة مخلوق ما غير آدم، وهذه تعليقات عدم قبول خبر المضروب عقلاً:

1- إذا كان المراد من الحديث النهي عن تقبيح أو تشويه صورة وجه شخص ما بالضرب والشتم، بعلّة أنّ آدم خلقه الله على صورة هذا الرجل، كان ذلك قياساً قبيحاً؛ لأنه يقيس أصلاً متقدماً في الوجود على فرع متأخر في الوجود، وهذا القياس لا يصحّ في العقل؛ إذ كيف يخلق الله آدم على صور بنيه. والأصل أنّ صور الناس هي المخلوقة على صورة آدم، ولا سيما أنّ اللفظ المستعمل في الحديث هو الخلق؛ أي ابتداء الإنشاء والتكوين، فـ «ذرية آدم خلّقوا على صورة آدم، لم يُخلق آدم على صورهم، فإنّ مثل هذا الخطاب إنما يُقال فيه: خلق الثاني المتأخر في الوجود على صورة الأول المتقدم وجوده، لا يُقال إنه خلق الأول على صورة الثاني المتأخر في الوجود»<sup>(1)</sup>.

فلو استعمل الحديث لفظ تشبيه آدم ببنيه في الصورة، لما امتنع المعنى، كما لا يمتنع تشبيه أبناء آدم بأبيهم آدم في الصورة، غير أنه «إذا قيل: خلّق الولد على صورة أبيه، أو على خلق أبيه، كان كلاماً سديداً، وإذا قيل: خلّق الوالد على صورة ولده، أو على خلقه، كان كلاماً فاسداً، بخلاف ما إذا ذُكر التشبيه بغير لفظ الخلق، وما يقوم مقامه، مثل أن يُقال: الوالد يُشبه ولده، فإن هذا سائح؛ لأن قوله: خلّق، إخبار عن تكوينه، وإبداعه على مثال غيره، ومن الممتنع أن الأول كُوّن على مثال لم يكن بعد، وإنما يكون على مثال قد كان»<sup>(2)</sup>.

كان يُغني في هذا المعنى، الذي قصدوه من المشابهة في الصورة بين المضروب وأبيه آدم، أن لا يتطرّق الحديث إلى موضوع خلق آدم، وتكوينه،

(1) ابن تيمية، بيان تلييس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 427.

(2) المرجع نفسه، ج 6، ص 428.



وتصويره؛ بل يذكر المشابهة بلفظ: فإنَّ وجه من قبحتَه، أو ضربته، يشبه وجه آدم، أو فإن صورته تشبه صورة آدم، وليس بلفظ: فإن الله خلق آدم على صورته.

2- إنَّ تخصيص شخص من الناس بكون آدم خُلق على صورته، لا يصلح، ولا يستقيم لتأويل الحديث؛ لأنه أفراد غير معلوم لما هو عام معلوم؛ لأنَّ صورة آدم عامة في سائر بنيه، ولذلك جاء الحديث: «إذا ضرب أحدكم...»، أو «إذا قاتل أحدكم...»، أو «لا يقولنَّ أحدكم قبح الله وجهك» على عموم اللفظ، وعموم النهي في الخطاب، لا على خصوص سبب وواقعة لا أصل لهما، هذا في جملة الضرب والتقبيح. أمَّا في جملة الخلق «فإن الله خلق آدم على صورة بنيه كلهم، فتخصيص واحد لم يتقدم له ذكر بأن الله خلق آدم على صورته، في غاية البُعد»<sup>(1)</sup>.

3- إذا كانت العلة المانعة من تقبيح وجوه بني آدم، وشتمها، وضربها، هي مشابهة وجه آدم لوجه بنيه، فإنَّ هذه العلة مشتركة يدخل فيها الوجه وسائر الأعضاء، ولا توجب الحكم الخاص بالوجه، «فتعليل الحكم الخاص بالعلة المشتركة من أقبح الكلام»<sup>(2)</sup>؛ إذ استثناء الوجه من الضرب والشتم بعلة المشابهة، لا يستقيم فيه التعليل، إلا بعد تنقيح المناط؛ أي القول في سائر الأعضاء البشرية، هل هي مشابهة لأعضاء وجوارح آدم، أو ليست مشابهة لها؟ فإن قيل لا تشابهها، خرج الجواب عن حدود المعقول والمعلوم؛ إذ كيف تكون وجوه بني آدم مشابهة لوجه أبيهم آدم، وتكون سائر أعضائهم غير مشابهة لأعضائه، فهذا تفريق وتقسيم لا مرجعية عقلية وواقعية له، كما لا سند له في صحيح المنقول وفي ضعيفه. فإن قيل: بل جميع أعضاء بني آدم، بما فيها الوجه تشبه أعضاء أبيهم آدم، قيل باشتراك العلة في منع الضرب، فلا يُضرب عضو من يد ورجل وغيرها، في بني آدم، ولا يُقبح

(1) المرجع نفسه، ج 6، ص 426.

(2) المرجع نفسه، ج 6، ص 435.

ولا يُشتم، وامتنع، من ثمَّ، تخصيص الوجه بالمنع لعله المشابهة. فعلة المشابهة لا تصلح أن تكون مانعة من الضرب والتقييح، «فإنَّ ذلك لا يختصَّ بالوجه ولا بآدم، ولا يعلَّل به منع ضرب الوجه، ولو علل به وجب أن لا يُضرب شيء من الأشياء»<sup>(1)</sup>. وقول ابن تيمية بأنَّ علة المشابهة في الخلق الأول تقضي بأن ننتقل، في هذا التعليل، من خلق آدم إلى خلق جميع المخلوقات؛ لأنَّ الله خلقها على ذلك، وتقييحها أو ضربها في جميع أعضائها التي خلقها الله، تقيح للخالق، فيكون المنع بهذه العلة العامة، التي هي مشابهة الخلق الأول والمتقدِّم، عاماً وشاملاً، ومن ثمَّ نصير إلى قول، أو حكم عام لا يُعين مراداً مخصوصاً، وهو منع تقيح شيء من الأشياء في العالم، لعموم العلة<sup>(2)</sup>. والمعلوم أنَّه سواء في التقيح أم الضرب، ثمَّة ما يقبح، وثمة ما يُضرب، بمقتضى العقول والشرائع، ولا يمنع مجرد المشابهة مع الخلق الأول في صور الأعضاء، من إقامة الحدود على المجرمين، ولعنهم، وتقييحهم، ولو كانت صورهم الظاهرة على صور الأنبياء والملائكة.

4- لو جُمع تأويل الضمير على أنه يعود إلى آدم، مع تأويله على أنه يعود إلى رجل مضروب ومقبح، لتساقط التأويلان تلقائياً؛ إذ لا يكون بين علة حكم منع ضرب الوجه وتقيحه، أية مناسبة أصلاً، «فإنَّ كون آدم مخلوقاً على صورة آدم، فأَيُّ تفسير فُسر، ليس في ذلك مناسبة للنهي عن ضرب وجوه بنيهِ، ولا عن تقييحها، وتقيح ما يشبهها»<sup>(3)</sup>. وقد استخدم ابن تيمية هذه الحجة في الخلط بين التأويلين، لضرب بعضهما ببعض، مع أن كل تأويل منهما قيل منفرداً، لكن إيراد الرازي لهما في كتابه (أساس التقديس)، وإدخاله لهما في احتمالات التأويل، مع محاولاته استبعاد احتمال أن يكون الضمير المستشكل في الحديث عائداً إلى الله، دفع ابن تيمية، إلى التشدد في

(1) المرجع نفسه، ج 6، ص 470.

(2) المرجع نفسه، ج 6، ص 470.

(3) المرجع نفسه، ج 6، ص 434.

استبعاد احتمال الحديث للتأويلين، من أيّ وجه، والميل إلى تقوية «التأويل» الثالث، الذي يعيد الضمير المستشكل إلى الله، فهو عنده ليس تأويلاً؛ بل هو نصّ في أنّ الضمير عائد إلى الله، بمقتضى سياق الحديث، وبشواهد ومتابعات من أحاديث صحيحة عنده، وعند سلفه من أهل الحديث، ولم يعدل عن النص، المعتبر عنده نصّاً قريباً من الفهم، وقادراً على إقناع العقول والقلوب، بما هو أقرب من التأويل البعيد والمغرق في التناقضات والاشتباكات والمatahات.

5- لو خُرج مجموع الأحاديث التي فيها: خلق الله آدم على صورته، على هذا التأويل الذي يعيد الضمير المستشكل في الحديث إلى رجل مضروب، أو ملطوم، أو مقبح، لما كان لجميع جملة الأخرى أية فائدة؛ بل لسقط الانسجام والاتساق الداخليان لخطاب الحديث؛ أي مع أداء الحديث على وجهه التام، لا منفرداً، فالروايات الصحيحة التامة وغير المقطعة لحديث الصورة، كما أوردناها، فيها «خلق الله آدم على صورته، وطوله ستون ذراعاً، ثمّ قال اذهب فسلم على أولئك الملائكة، فاسمع ما يحيونك، فإنّها تحيتك وتحية ذريتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه: ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، قال: فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن»<sup>(1)</sup>. فتأويل الهاء برجل مضروب منهى عن تقبيح وجهه، أو ضربه، إمّا أنه ينقض الحديث أو يناقضه، وإما أن الحديث ينقضه ويناقضه، ولا يجتمع ظاهر الحديث وتأويله في هذا الموضع؛ إذ لا مناسبة بينهما في الخطاب. وأوجه المناقضة حسب هرمينوطيقا الحديث، تتمثل، أولاً: في عظم خلق آدم مقارنة مع بنيه في زمن الرسول، فصورة أعضاء آدم تزيد على صور أعضائهم في الطول، ولم يزل هؤلاء البنون ينقصون تدريجياً، حتى صاروا إلى الطول الذي هم عليه في زمن الرسول، فلا مشابهة، من هذه الصورة، بين آدم وإنسان معيّن في العصر

(1) تقدّم تخريجه من الصحيحين.

الإسلامي الأول، وثانياً: في أنّ كلّ مَنْ يدخل الجنة في الآخرة هو على صورة آدم هذه، كما صرح بها الحديث. ويرى ابن تيمية أنّ الحديث «لم يقل إنّ آدم على صورتهم؛ بل قال هم على صورة آدم، وقد رُوِيَ أنّ عرض أحدهم سبعة أذرع»<sup>(1)</sup>، في إشارة منه إلى أحاديث أخرى منفصلة، في صفات وهيئات دخول الجنة، ومنها ما رواه أبو هريرة عن النبي، أنه قال: «يدخل أهل الجنة الجنة جرداً مردأً، بيضاً جعاداً، مكحلين أبناء ثلاث وثلاثين، على خلق آدم، ستون ذراعاً، في عرض سبعة أذرع»<sup>(2)</sup>.

إنّ كلّ هذه الاعتراضات النقلية والعقلية على نسبة ضمير الهاء المستشكل إلى رجل معين تعرّض للضرب، أو التقيح، في عهد الرسول، بالإضافة إلى أن هذا التأويل جزئي، لا ينطبق على كلّ مرويات خلق آدم على الصورة، لانفصال سياقات هذه المرويات عن سياق روايات النهي عن تقبيح الوجه وضربه. ولا سبيل إلى القول بسقوط سبب الورود منها، لعدم الملاءمة والتناسب، كلّها تجعل الاستناد إلى هذا السبب في التأويل محلّ تشكيك في قوّته الحجاجية والإقناعية، وتفتح من جديد نصّ الحديث على إمكانات قرائية أوسع، وأكثر خصوصية في تطوير نقاش الصورة في الهرمينوطيقا الكلامية الإسلامية، من الوعي المتعيّن إلى الوعي الخالص، ومن الواقعة إلى الوقع.

### 3-3- عودة الضمير إلى الله:

تمسّك جمهور أهل الحديث من المتقدمين والمتأخرين بإعادة الضمير المستشكل في الحديث إلى الله؛ لأن سياق الكلام والخطاب لا يُعطي إفادة غير هذه الإفادة، ولا معنى للكلام إن كان الضمير عائداً إلى آدم، أو إلى رجل ملطوم، بما سقناه سابقاً من استدلالات الامتناع، ومخالفة المنقول الديني في أديان التوحيد، والمعقول الإنساني، فضلاً عن أنّ القول في صورة

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج6، ص432.

(2) ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، (م.س)، الحديث رقم

الله هو كالقول في سائر الصفات المستشكلة عند المتأولين، كالوجه، والعين، واليد، واليدين، والإصبع، والرجل، والقدم، والضحك، والهرولة، والتبشيش، وغيرها، فإذا أثبتتها النصوص الصحيحة، فما المانع من إثبات الصورة للرب، كما أثبتتها النصوص، وليست الصورة وحدها من يُشعر بالتشبيه والتجسيم، حتى تُدفع بكل هذه المقاومات والاعتراضات، ولذلك قال ابن قتيبة كما نقلناه عنه سابقاً: «إنَّ الصورة ليست بأعجب من اليدين، والأصابع، والعين، وإنَّما وقع الإلف لتلك لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه، لأنها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد»<sup>(1)</sup>.

### 3-1 حديث التصريح بعودة الضمير المستشكل إلى الله:

سقنا، في الفقرات السابقة، الحديث الحجة، عند عدد من أهل الأثر، في عودة الضمير المستشكل إلى الله، وفيه التصريح بصاحب الصورة: «...على صورة الرحمن»، أو «...على صورة وجه الرحمن»، وهو مخرج في كتب السنن، من طريق ابن عمر، وطريق أبي هريرة، قال ابن حجر: «إسناد رجاله ثقات (...) فتعين إجراء ذلك على ما تقرر بين أهل السنة، إمراره كما جاء، من غير اعتقاد، أو تشبيه، أو تأويله بما يليق بالرحمن جلّ جلاله»<sup>(2)</sup>.

قال حرب الكرماني في كتاب (السنة): «سمعت إسحاق بن راهويه يقول: صحَّ أن الله خلق آدم على صورة الرحمن. وقال إسحاق الكوسج: سمعت أحمد يقول: هو حديث صحيح، وقال الطبراني في كتاب (السنة): حدَّثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: قال رجل لأبي: إن رجلاً قال: خلق الله آدم على صورته -أي الرجل- فقال: كذب، هو قول الجهمية»<sup>(3)</sup>؛ بل ذهب بعض أتباع أحمد بن حنبل، كعبد الوهاب الحنبلي، إلى القول: «من

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (م.س)، ص 221.

(2) ابن حجر، فتح الباري، كتاب العتق، (م.س)، مج 5، ص 183.

(3) المرجع نفسه، مج 5، ص 183.

لم يقل إنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن، فهو جهمي<sup>(1)</sup>، يقصد أتباع الجهم بن صفوان من المعتزلة، ونفاة الصفات؛ إذ فيهم من ردّ أحاديث الصورة بجميع رواياتها وطرقها، وأنكرها، ومنهم من تأولها بالاستعانة بما ذكر من قصة العبد المضروب، والنهي عن تقبيح الوجه، لاستبعاده أن يكون الضمير في «صورته» عائداً إلى الله، وإلا اقتضى ذلك تجسيم الذات الإلهية، ونسبة التحيز، والجهة، والتركيب، والأعضاء إليها.

غير أنّ رواية التصريح بـ «صورة الرحمن»، التي حسمت إشكال لعبة الضمائر بتنصيبها على صاحب الضمير المنسوبة إليه الصورة: «فإنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن»، لم تسلم من المنازعة فيها، بين أهل صناعة الحديث، وفنّ الجرح والتعديل، وتتبع الأثر والرواة، حيث أنكرها المازري بعله الإرسال<sup>(2)</sup>، وقد أخرجها ابن أبي عاصم في (السنة) بإسناد ضعيف، والطبراني في (المعجم الكبير) بإسناد ضعيف أيضاً، وأخرجها البيهقي في (الأسماء والصفات)، وقال: «ويحتمل أن يكون لفظ الخبر في الأصل كما روينا في حديث أبي هريرة (أي خلق الله آدم على صورته)، فأداه بعض الرواة على ما وقع في قلبه من معناه (أي حمل ضمير الهاء في صورته) على أنه لله<sup>(3)</sup>». وإسناد الحديث عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبحوا الوجه فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن»<sup>(4)</sup>. وفي الخبر عند الحافظ ابن خزيمة، علل ثلاث؛ «أولاهنّ: أنّ الثوري قد خالف الأعمش في إسناده فأرسل الثوري، ولم يقل عن ابن عمر، والثانية: أنّ الأعمش مدلس لم يذكر أنه سمعه من

(1) الفراء، ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، المكتبة العربية، دمشق، ط1، ص154.

(2) المازري، المعلم بفوائد مسلم، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 1991م، ص299-300.

(3) البيهقي، الأسماء والصفات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1997م، ص432.

(4) ابن تيمية، بيان تلييس الجهمية، (م.س)، ج6، ص366.

حبيب بن أبي ثابت، والثالثة: أنّ حبيب بن أبي ثابت، أيضاً، مدّلس، لم يعلم أنه سمعه من عطاء بن أبي رباح<sup>(1)</sup>.

وقد تعقب ابن تيمية تضعيف ابن خزيمة، ومن نقل عنه هذا التضعيف لحديث ابن عمر، كالرازي في (أساس التقديس)، فذكر وجوه تصحيحه، عند من هم أجلّ في علم الحديث من ابن خزيمة، قال: «قد صحّحه إسحاق بن راهويه، وأحمد بن حنبل، وهما أجل من ابن خزيمة، باتفاق الناس»<sup>(2)</sup>. وأورد طريقاً أخرى للحديث عن ابن لهيعة عن أبي يونس عن أبي هريرة عن النبي أنّه قال: «من قاتل فليجتنب الوجه، فإنّ صورة وجه الإنسان على صورة وجه الرحمن». وهذه الطريق تؤيد طريق الأعمش عن حبيب عن عطاء عن ابن عمر، مع أن ابن لهيعة ضعيف لسوء حفظه، إلا أنهم حسّنوا طريقه في هذا الحديث، لوجود شواهد له، فسوّ حفته يجبره في ما حدث به أنّ الحديث ورد في روايات أخرى من غير طريقه، كالرواية عن الأعمش عن حبيب عن عطاء عن ابن عمر، فإذا كان كلّ واحد من الرواة قد حفظ مثل ما حفظ الآخر، كان دليلاً على أنّ الحديث محفوظ؛ لأنّ الشك في الرواية من جهة الحفظ قد زال برواية رواة غير الراوية المتهم بسوء الحفظ. وذكر ابن تيمية، بعد أن ساق طرق نقل الحديث، أنّ أدنى أحوال لفظه بالطريقين، أن يكون من الحديث الحسن، كما هو تعريف الحسن في الحديث عند الترمذي، وهو: «ما رُوِيَ من وجهين، ولم يكن في طريقه متهم بالكذب، ولا كان مخالفاً للأخبار المشهورة»<sup>(3)</sup>.

وذهب المحسوبون على السلفية وأهل الحديث، من معاصرينا، إلى ما ذهب إليه ابن تيمية وجمهور أهل الحديث من القدماء، في تصحيح رواية ابن عمر: «خلق الله آدم على صورة الرحمن»، وتصحيح أسانيدھا وطرق غير طريق

(1) ابن خزيمة: كتاب التوحيد، (م.س)، ص 38-39.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 443.

(3) المرجع نفسه، ج 6، ص 447.

ابن عمر، وحسبنا أن نذكر منهم من ألفوا في المسألة كتباً ورسائل مستقلة، دون غيرهم من رموز السلفية في العصر، ممن صدرت عنهم، في مناسبات، فتاوى متفرقة ومثبتة لحديث ابن عمر، كعبد الله أبابطين، وعبد العزيز بن باز، وتقي الدين الهلالي. الكتاب الأول: (عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن)<sup>(1)</sup>، والكتاب الثاني: (تعريف أهل الإيمان بصحة حديث إن آدم خلق على صورة الرحمن)<sup>(2)</sup>، والكتاب الثالث: (دفاع أهل السنة والإيمان عن حديث خلق آدم على صورة الرحمن)<sup>(3)</sup>. وغالب ما دفعت به هذه الكتب والرسائل، في تعقبها تضعيف القدماء، كابن خزيمة، والمحدثين كناصر الدين الألباني<sup>(4)</sup>، لرواية «خلق آدم على صورة الرحمن»، لم يخرج عن نقل حجج ابن تيمية نقلاً يصل إلى النسخ الحرفي لألفاظه واجتهاداته، وعباراته وصفحات من كتابه: (بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية)<sup>(5)</sup>، الذي تقع أحاديث الصورة فيه، في الجزأين السادس والسابع منه.

في سياق دعم موقف من أعاد الضمير المستشكل، في الحديث المقطوع بصحته، إلى الله، ساق بعض الرواة خبراً آخر عن ابن عباس موقوفاً، ويصلح عندهم لتأويل الضمير، وفيه: «روى ابن عباس أن موسى -عليه

(1) التويجري، حمود بن عبد الله بن حمود، عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1989م.

(2) الأنصاري، حماد بن محمد، تعريف أهل الإيمان بصحة حديث خلق آدم على صورة الرحمن، ضمن: رسائل في العقيدة، مكتبة الفرقان، (د.ت).

(3) الدويش، عبد الله بن محمد بن أحمد، دفاع أهل السنة والإيمان عن حديث خلق آدم على صورة الرحمن، دار العليان، 1990م.

(4) ضعّف الألباني، محدث العصر، رواية ابن عمر: «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»، بالعلل نفسها التي أوردها ابن خزيمة في «كتاب التوحيد»، وتضعيف الألباني وارد في كتابه: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1430هـ، ط2، ج3، رقم الحديث 1176، من ص316، إلى ص322.

(5) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج6، وج7.



السلام- ضرب الحجر لبني إسرائيل فتفجر، فقال: اشربوا يا حمير، فأوحى الله -تعالى- إليه: عمدت إلى خلق من خلقي على صورتِي، فشبهتهم بالحمير، فما برح حتى عوقب<sup>(1)</sup>. والخبر أورده ابن أبي شيبة من طريق ابن جرير عن ليث عن مجاهد، قال: «استسقى موسى لقومه فقال: اشربوا يا حمير. قال: فقال الله له: لا تسم عبادي حميراً...» الحديث. وفي سند الحديث ليث بن أبي سليم، وهو ضعيف<sup>(2)</sup>.

غير أن ابن تيمية احتجّ بحديث ابن عباس، ولم يرَ فيه مطعناً، قال: «وقول ابن عباس في ما يذكره عن الله تعالى»، وساق الحديث<sup>(3)</sup>، وقد عَصِدَ به حديث ابن عمر، وذكر أن الصحابة تكلموا بمعناه، وما أثبتوه لا يمكن أن يكون رأياً لهم، ولا نقلاً عن كتب اليهود؛ بل مستنده التوقيف، ولا سيما أن ابن عباس هو أحد الناهين عن سؤال أهل الكتاب، بعد ما جاء المسلمين من العلم، «فَعُلِمَ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ إِنَّمَا قَالَهُ تَوْقِيفاً مِنَ النَّبِيِّ ﷺ [...] فمعلوم، مع هذا، أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ لَا يَكُونُ مُسْتَنْدَافاً فِيمَا يَذْكُرُهُ مِنْ صِفَاتِ الرَّبِّ، أَنَّهُ يَأْخُذُ ذَلِكَ عَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَخْذٌ مِنَ الصَّحَابَةِ، الَّذِينَ أَخَذُوهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ»<sup>(4)</sup>، في ردّ منه على من ذهبوا إلى اتهام ابن عباس بالأخذ عن بني إسرائيل، في أخبار الصفات، بدليل أَنَّ هذا الحديث لم يرفعه ابن عباس إلى الرسول، وإنّما حكاه غالباً عن اليهود.

ولم يستبعد كثير من الباحثين في تسرّب الإسرائيليات إلى كتب السنة أن يكون هذا مثالاً منها، عزّزوا به موقفهم في ردّ ما سمّوه أحاديث التشبيه والصورة، وإثارتهم دور كعب الأخبار وجماعة من اليهود الذين أسلموا، في إشاعتها في أوساط المسلمين في وقت مبكر من جمع الأحاديث وروايتها،

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (م.س)، ص 221.

(2) الكرمي، أقاويل الثقات، (م.س)، هامش المحقق شعيب الأرنؤوط، ص 172.

(3) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 141.

(4) المرجع نفسه، ج 6، ص ص 448-450.

وخلط تورااة اليهود وأحاديثهم بها<sup>(1)</sup>، فضلاً عن أنّ ابن قتيبة ساق خبر شتم موسى لبني إسرائيل، مباشرةً، بعد قوله: «وقرأت في التوراة: إنّ الله - عز وجلّ - لما خلق السماء والأرض، قال: نخلق بشراً بصورتنا، فخلق آدم من أدمة الأرض، ونفخ في وجهه نسمة الحياة»<sup>(2)</sup>.

وقد تكلمنا عن موقف أهل الحديث من دفع الآثار والأخبار بمجرد مشابهة متونها لما عند اليهود والنصارى من نصوص، وذكرنا أنّ طريق دفع الحديث وردّه إنّما يكون من جهة النقل وتعليل أمر رواته، فقد يصحّ مثله في أخبار اليهود والنصارى وغيرهم، ويصحّ مثله، أيضاً، في اللغة والعقل، إذا تمكّن صاحب النظر في متن الحديث من علوم اللغة، وأوجه صرف الدلالة، واحتمالات الفكر والعقل. وكان بعض السلف لا يرى حرجاً وبأساً من أن يحكي كلام اليهود والنصارى، مع تشدّده في رفض ما يحكيه المتأولون والمعطلون ممن يصفونهم بالجهمية، والقدرية، والمتكلمة، لبعده، عندهم، عن المنقول من كلام النبوة، ومقاصد الوحي، قال ابن المبارك: «لأنّ أحكي كلام اليهود والنصارى أحبّ إليّ من أن أحكي كلام الجهمية»<sup>(3)</sup>.

ولم يروا حرجاً، ولا غرابية، ولا غضاضة، في أن يكون في القرآن والسنة النبوية الصحيحة ما في تورااة اليهود وأناجيل النصارى القائمة، من حقّ صدقه الإسلام، فكلام الوحي كلّ من مشكاة واحدة، يصدق بعضه بعضاً، مصداقاً للآية: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48]. وقد أوردنا، في مدخل هذا الكتاب، أقوال القدماء في ذلك، وإلى هذه الأقوال ذهب بعض الفقهاء المعاصرين،

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، (م.س)، ج 1، ص ص 106-117.

(2) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (م.س)، ص 221.

(3) الدارمي، عثمان بن سعيد، الردّ على الجهمية، تحقيق (J. Brill Leiden Lund, Gosta Vitestam, 1960)، ص 8، وعلّق عليه الدارمي قائلاً: «صدق ابن المبارك؛ لأنّ من كلامهم في تعطيل صفات الله تعالى ما هو أوحش من كلام اليهود والنصارى».

في ردّ الاعتراض على حديث: «خلق الله آدم على صورته»، بحجة أن نصّه في التوراة. قال صاحب (الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة)، في رده على أبي رية: «قد علم الجن والإنس أن في الكتاب الموجود بأيدي أهل الكتاب، مسمّى بالتوراة، ما هو حقّ، وما هو باطل، وأنّ في القرآن كثيراً من الحقّ الذي في التوراة، وكذلك في السنة، فإذا كان هذا منه كان ماذا»<sup>(1)</sup>. وهو الرد نفسه من معاصره الشيخ محمد الغزالي، حين سئل عن الفتوى في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، فأجاب: «رأيت لبعض الكتّاب طعنًا في الحديث يقول: إنّ أبا هريرة نقل هذه الجملة عن كعب الأحبار، وهو يهودي الأصل، والجملة موجودة في سفر التكوين، أوّل أسفار التوراة، فانخدع بها أبو هريرة، ورواها حديثاً، والذي أراه أنّ وجود الجملة في التوراة لا يعني أنّها موضع ريبة، وأنّ المعنى لها قائم ومقبول، وليس للاتهام دليل»<sup>(2)</sup>.

أمّا ما ذهب إليه بعض نقاد الحديث<sup>(3)</sup> من اتهام راوي الخبر، أو ناقله، بالتصرّف في ألفاظ الحديث، بزيادة لفظ «الرحمن»، لإظهار على من يعود الضمير في الحديث المستشكل، فإنّه اتهام لا يحظى، لدى علماء الحديث، بصدقية تُذكر؛ إذ هذا الاحتمال، أو الظن، أو التوهم، لا تُدفع به الأحاديث، ولا تردّ به ألفاظه، إذا ثبتت عدالة الراوي وضبطه، وعندهم أنّ إدخال هذا الاحتمال على المتن، في ما صحّ نقله سنداً منها، لا يصلح قاعدة في نقد الحديث، وهو باب لتعطيل الألفاظ والمعاني وتحريفها؛ إذ القول إنّ الراوي توهم أن الضمير، في «على صورته»، يعود إلى الله، فوضع لفظ «الرحمن»

(1) المعلمي اليماني، عبد الرحمن بن يحيى، الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عالم الكتب، بيروت، 1983م، ص 186.

(2) الغزالي، محمد، مئة سؤال عن الإسلام، ج 1، دار ثابت، القاهرة، ط 3، 1987م، ص 256.

(3) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 46. والبيهقي، الأسماء والصفات، (م.س)، ص 432.

مكان «الهاء»، وأظهر على من يعود الضمير، قول مردود، ولا يلتفت إليه في ميزان تصحيح الأخبار، لما فيه من فتح أبواب الطعن في الروايات الصحيحة، بطعن الرواة الثقات، بأنهم إنما يؤدون الرواية بالمعنى لا باللفظ، وأنهم يغيرون الألفاظ بما يظنونه أشباه ونظائر تسد مسدها. وفي النظر في الأسانيد، وتفسير النصوص، والأخبار، وتأويل بعضها ببعض، ما يغني عن هذا الرأي والاحتمال غير المؤكّد، والذي لا تطمئنّ إليه قواعد أهل صناعة الحديث، وهذا الاحتمال والقول فيه، كالقول لمن ردّوا أحاديث الصفات الخبرية، التي توهّموا فيها التشبيه والجسمية، وحملوها على مقتضى الحس، ولوازم الجهة، والمقابلة، والتركيب، ومشابهة الخلق، واحتملوا أن تكون مدسوسة من اليهود، ومن الروايات الإسرائيلية، التي نقلها جماعة من الصحابة كانوا قبل إسلامهم، من اليهود والنصارى، أو ممن خالطهم وطالع كتبهم. ولو حكمنا هذه الاحتمالات والظنون في الروايات والأخبار، لم يصحّ منها شيء، ولم تكن مستنداً لأحد في أصل من أصول الدين، أو فرع من فروعه؛ لأن الذين نقلوا إلى المسلمين دينهم كانوا، قبل إسلامهم، على أديان وعقائد متفرقة، ولا يصحّ أن يرد نقلهم، بمجرد احتمال أن يكونوا إنما ينقلون إلينا عقائدهم وأديانهم القديمة، لا ما سمعوه من الرسول بلفظه ومعناه.

وقد أجاب إسحاق بن راهويه، من أجلاء علماء الحديث، عن هذه الشبهة والظنة، حينما سأله عبد الله بن طاهر، أمير خراسان: «يا أبا يعقوب، هذه الأحاديث، التي تروونها في النزول والرؤية، ما هن؟ قال أبو يعقوب: رواها من روى الطهارة والغسل، والصلاة والأحكام، وذكر أشياء، فإن يكونوا في هذه عدولاً، وإلا ارتفعت الأحكام، وبطل الشرع، فقال: شفاك الله كما شفيتني»<sup>(1)</sup>. وقصد أن يبيّن له تناقض الاعتراض على رواية في حديث رواه، بشبهة أنّه قد يكون نقله ورواه خطأ بما توهّمه، مع تعديل هذا

(1) ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق، ومكتبة التراث، المدينة المنورة، 1991م، ص 472.

الراوية، في ما نقله من أحاديث أخرى، من غير قاعدة ضابطة ومطرده، فإما أن يكون التشكيك قاعدة عامة في مرويات هذا الراوية، وإما أن لا يكون.

### 3-2- صَحَّة التركيب اللغوي لحديث «على صورة الرحمن»:

توسع النزاع في احتمال عودة الضمير المستشكل في الحديث إلى الله، من نقاش أسانيد المرويات المصرحة بصاحب الضمير والصورة: «الرحمن»، إلى الخوض في متن هذه المرويات، من جهة تركيبها اللغوي، فالذين ردوا الحديث رأوا أنَّ جملة: «خلق الله آدم على صورة الرحمن»، هي من التراكيب الخاطئة والقبیحة في اللغة العربية، لم ينقل مثلها؛ إذ في هذا التركيب إعادة الاسم الأول لله بالظاهر (الرحمن)، واحتجوا لذلك بأن تركيباً من مثل: «إن زيدا ضرب عبد زيد»، لا يصح في اللغة العربية، إذا كان زيد الثاني هو زيدا الأول، وإنما الصحيح أن نقول: «إن زيدا ضرب عبده»، ويصح التركيب إذا كان زيد الثاني غير زيد الأول، وقد دَفَع بهذا الاحتجاج ابن قتيبة، في ردِّ زيادة ابن عمر «...على صورة الرحمن»، وقال: «وذلك أنه لا يجوز أن نقول: إن الله -تعالى- خلق السماء بمشيئة الرحمن، ولا على إرادة الرحمن، وإنما يجوز هذا، إذا كان الاسم الثاني غير الاسم الأول، ولو كانت الرواية: لا تقبحوا الوجه، فإنه تُخلق على صورة الرحمن، فكان الرحمن غير الله، أو الله غير الرحمن، فإن صحت رواية ابن عمر عن النبي ﷺ بذلك، فهو كما قال رسول الله ﷺ، فلا تأويل، ولا تنازع فيه»<sup>(1)</sup>.

إلا أن الدفع بهذا التعليل اللغوي لقي مقاومة من مفسرين آخرين للحديث، أشاروا إلى ورود مثل تركيب الحديث المتنازع فيه، في متون اللغة، والأدب، والقرآن، وذكروا شواهد منها قاطعة باندراج تركيب الحديث في صحيح المنقول من اللغة والنصوص العربية الأصول، وممن أنكر على ابن قتيبة دفعه الحديث بهذا التعليل اللغوي، ابن فورك في (مشكل الحديث

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (م.س)، ص 220.

وبيانه)، حيث أورد نظائر للتركيب اللغوي لحديث: «خلق الله آدم على صورة الرحمن»، من شواهد القرآن والشعر العربي، ومنها في القرآن: ﴿يَوْمَ نَخْتَرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْنِ وَقَدْ﴾ [مريم: 85]، ولم يقل: إلينا.

ومنها في الشعر الجاهلي، قول عدي بن زيد:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء      نقض الموت ذا الغنى والفقيرا

فأعاد ذكر الموت بلفظه، ولم يُكَنَّ عنه بضمير، مع أن المراد بلفظ الموت الأول هو المراد بالموت الثاني والثالث<sup>(1)</sup>. وفي التكرار والإعادة،

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 61.

وقد استشهد دانيال جيماري بشاهد آخر من القرآن لتصويب أسلوب إعادة ذكر الاسم في تركيب الجملة، وعدم الكناية عنه بضمير، وهو الآية: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [آل عمران: 109]. قال: ولم يقل: إليه.

D.Gimaret, Dieu à l'image de l'homme, Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens, Patrimoines islam, ed cerf, Paris 1997, p. 136.

وفي الشاهد نظر؛ لأن التكرار في الآية ليس كالتكرار الذي لا يرفع لبساً في الشواهد الأخرى المستدل بها؛ إذ في هذا الشاهد تكرر الله مرتين، لاحتمال عودة ضمير الهاء في حالة ما إذا وضع موضع الله في المرة الثانية، إلى الله، وإلى ﴿مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾، فإلى الله ترجع الأمور لا إلى ما في السموات والأرض. وفي القرآن من شواهد إيراد تراكيب على غير النظم المعتاد، لغاية تفيد معنى آخر مضمير مستور، ما يمكننا أن نستدل به في الباب، ومنه قوله: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ...﴾ [الفصص: 73]. فحسب القاعدة، التي احتج بها على إبطال عودة الضمير إلى الله في قوله: «خلق الله آدم على صورته»، وهي قاعدة عودة الضمير إلى أقرب مذكور، فإن أقرب مذكور في الآية هو النهار، ولا يصلح أن يعود الضمير عليه، لأن السكن والسكنة إنما هي لليل، فعاد الضمير في الآية من الجهة الخطابية والعقلية، إلى أول مذكور وهو الليل، ويتبين المقصود من تنمة الآية: ﴿وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ [الفصص: 73] أي في النهار، فحصل من التوازي التركيبي الدلالي، الليل/النهار=السكون/الحركة، فهم المراد، ولو عولنا على القاعدة النحوية: أقرب مذكور، لاختلط الكلام في الآية وتداخل. فللسياق الخطابي لنظم الكلام حكمه ومعناه في التفسير، وقد يكون المعقول من مجموع الخطاب، غير المعقول من نظم =

كما هو معلوم في الدرس البلاغي والأسلوبي، فوائد ومقاصد معتبرة لدى أهل اللغة والبلاغة، وعليها جوزوا مثل هذه العبارات وغيرها، وعدّوها ممّا يصحّ ويقبل في اللغة العربية، وممّا لا يمكن دفعه بالتقييح العام والمجمل، الذي استند إليه ابن قتيبة.

### 3-3-3- تواتر الأحاديث المثبتة لصفة الصورة لله :

ليست رواية: «...على صورة الرحمن» وحدها مستند من أعادوا الضمير المستشكل، في الحديث الصحيح «...على صورته»، إلى الله؛ بل عدّوا مجموع أحاديث الصورة، التي ليس فيها خلق آدم على الصورة، أحاديث ضابطة، ومفسرة للضمير، ومظهرة على من تعود الصورة المستشكلة، لأنها في الحقيقة هي المتنازع فيها، لا الضمير المتأول.

فقد كان بإمكان تأويل الضمير المستشكل، على أنه لآدم، أو لرجل ملطوم ومقبح، أن يدفع الصورة عن الله، بغض النظر عن كلّ الاعتراضات، التي أوردناها على هذا التأويل، لو لم يكن في الباب أحاديث أخرى صحيحة في صورة الله، لا علاقة لها بخلق آدم على صورته، ولا يصلح لها أي تأويل من التأويلات التي أوردناها، والرافضة لنسبة الصورة في الضمير المستشكل إلى الله. ومن هذه الأحاديث الصحيحة والمنفصلة عن حديث خلق آدم على الصورة، حديث «اختصام الملائ الأعلی»، وفيه قول النبي: «رأيت ربي في أحسن صورة»، وفي رواية: «أتاني ربي في أحسن صورة»، ومنها حديث «الشفاعة» أو «رؤية الله يوم القيامة»، المخرج في الصحيحين، وفي كتب السنن، من طرق عديدة، وبألفاظ مختلفة منها: «... فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون»<sup>(1)</sup>.

= حروف ومفردات الكلم والجمل، وهو حجة من تمسك بعودة الضمير إلى الله، من غير اعتبار لقاعدة أقرب مذكور، غير المفيد لأي معنى جديد.

(1) تخريج جميع هذه الأحاديث، وحكاية أسانيدھا ومتونها، في القسمين الثاني والثالث من هذا الكتاب.

فكما حمل المتأولون ضمير الهاء في حديث «...على صورته»، على أخبار المضروب والمقبح والملطوم، فإن الذين تمسكوا بإعادة الضمير المستشكل في الحديث إلى الله، حملوا أيضاً الخبر على الخبر، وذكروا أن الأحاديث والآثار تظاهرت على إثبات الصورة لله في أكثر من رواية صحيحة، يفسر بعضها بعضاً، وجمعوا من الأحاديث الصحيحة في رؤية الله، وتجليه في صورة، ما عزز قراءتهم للضمير الوارد في عبارة «على صورته»، على أنه كناية عن الله، ولم يروا، في هذه النصوص، مانعاً من المصير إلى هذه القراءة؛ بل يجب المصير إلى إثبات الصورة لله ضمن صفاته، التي أثبتتها النصوص الصحيحة في الكتاب والسنة، والتسليم لصاحب الرسالة في ما وصف به ربه، من غير تعطيل ولا تمثيل، وتأكيداً على أن إنكار الصورة لله، لدى من أنكرها، إنما هو من جنس إنكارهم للصفات الخبرية الأخرى التي اعتقدوا فيها بالتجسيم والتشبيه، ووصف الخالق بصفات المخلوق، وبنوا عليها قواعد النفي والسلب، تحقيقاً لما ظنّوه تنزيهاً للذات الإلهية عن مشابهة المحدثات والمجسمات، ومن ثمة لم يخلُ كتاب من كتب أهل الأثر، في الأسماء والصفات، ولا مصنف في عقيدة السلف، من ذكر القول في الصورة، إلى جانب القول في باقي الصفات، إثباتاً لما أثبتته النصوص عندهم، من نسبتها إلى الله، بعد صحة نقلها عن رواية عدول، وبأسانيد لا يطعن فيها حسب قواعد النقل والرواية.

وقد أوجب جمهور أهل الحديث والسلف المصير إلى تفسير الضمير الوارد في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، على أنه كناية عن الله، تصديقاً بكلّ الأخبار الأخرى الصحيحة التي أثبتت الصورة لله، ولا يلتفت حسب أهل الأثر والحديث، إلى ما عدّوه مكابرة ومنازعة بالرأي لمن عطلوا الصفات والأسماء، ورفضوا هذه الأحاديث، بحجة تضمّنها تشبيه الله بمخلوقاته، وتجسيمه، وتمثيله، وهو القائل عن نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، من جهة النفي، و﴿هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]<sup>(1)</sup>، من جهة الإثبات.

(1) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]. فالجملة الأولى من الآية =



استند مثبتو الصورة لله في الحديث المتنازع في قراءته وتأويله، إلى ثلاث قواعد هرمينوطيقية في الأسماء والصفات:

### - القاعدة الأولى:

القول في الصورة كالقول في سائر الصفات الخبرية الصحيحة، التي استبشعها كل من تأولها، ورفض معناها الظاهر، لاحتمالها عنده معاني التشبيه والتجسيم، كصفات الضحك والتبشيش والغضب، والهرولة والإتيان، والساق والقدم واليد والإصبع والجنب، وغيرها من الصفات الثابتة نقلاً؛ ولذلك فإن رفض صفة الصورة، وتأول لفظها ومعناها، هو تبع لمذهب النفاة في الأسماء والصفات، فقولهم فيها فرع عن أصل عقدي، طردوه في كل النصوص، وليس قولاً في إشكال نصي خاص بحديث الصورة فحسب، وكذلك الأمر عند مثبتي الصورة لله، فالخلاف في الأصل المذهبي انعكس على قراءة الحديث.

### - القاعدة الثانية:

الاشتراك بين الله وخلقته في بعض الأسماء، لا يوجب، بالضرورة، المصير إلى القول بالمماثلة والمشابهة، فلاشتراك في الاسم، ليس اشتراكاً في المسمى؛ إذ قيام الأسماء والصفات بالله لا يماثل قيامها بالمخلوقات، كما أن قيامها بمخلوقات معينة لا يماثل قيامها بمخلوقات أخرى، مع أنه لا بد من قدر تتواطأ فيه المسميات، «ولولا ذلك لما فهم الخطاب»<sup>(1)</sup>. وإذ يتأول نفاة

= نفى، والجملة الثانية منها إثبات، وقد احتج نفاة الصفات بالجملة الأولى، وعدّوها من المحكم، الذي ترد إليه جميع الصفات المشعرة بالتشبيه عندهم، واحتج مثبتو الصفات بالجملة الثانية لإثبات الصفات، التي أثبتتها الله لنفسه، من غير تعطيل، ولا تأويل، ولا تشبيه، ولا تمثيل، وذكر عدد من الصفاتية، انطلاقاً من الآية، أن الله موصوف بالإثبات والنفي، وأن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتاً؛ لأن النفي المحض عدم محض، يوصف به المعدوم والممتنع. ينظر: ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 39.

(1) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 28.

الصفات آيات وأحاديث الصفات، بحجة الحذر من الوقوع في تشبيه الخالق بالمخلوقات والموجودات، فإنَّ غلوهم في سلب الصفات أسقطهم في شرٍّ ممَّا فرّوا منه، وهو تشبيه الخالق بالمعدومات، فلم يزد السلب المحض، حسب نقد صفاتية أهل الحديث له، إلا إعدام الرب بدعوى التنزيه<sup>(1)</sup>؛ إذ لا يلزم من اتفاق موجودين في مسمى الوجود، «أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا؛ بل وجود هذا يخصّه، ووجود هذا يخصّه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة، والتخصيص، والتقييد، ولا في غيره»<sup>(2)</sup>.

### - القاعدة الثالثة:

من مقتضيات انسجام الخطاب في موضوع الصفات، أن ما يلزم المثبت يلزم النافي، بإثبات أو نفي نظير ما أثبتته، أو نفاه، وإلا كان كيلاً بمكيالين، أو قولاً بقولين متعارضين في المسألة الواحدة<sup>(3)</sup>؛ إذ يلزم عقلاً التسوية بين التماثلات، كما هي الصفات في قيامها بالذات، والتفريق بين المختلفات، كما هي الصفات في اختلاف تعلقها بكلّ ذات، ثم إنّ مَنْ نفى ألفاظ الصفات الإلهية، بحجة تضمّنها معاني محدثة في المخلوقين، وهي من صفاتهم، لزمه نفي ما يثبت من لفظ الذات، لاحتماله ما احتمله من معاني في ذوات المخلوقين، فلا يصفُ الله بشيء، ولا يسميه باسم من الألفاظ المشتركة في اللغة، فلا هو ذات، ولا هو موصوف بالوجود، ولا بأنّه موجود، ولا هو حيّ، ولا هو سميع، ولا هو بصير؛ لأنّ هذه الألفاظ تطلق على مخلوقاته، ويشاركه في التسمية بها، البعوض، والفيل، وزيدٌ من

(1) نقل هايدغر عن هيجل أنّ الوجود الخالص هو كالعدم المحض سيان:

"L'être pur et le néant pur, sont donc la même chose".

M.Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, Tel Gallimard, 1953, p. 282.

(2) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 14.

(3) ابن خزيمة، كتاب التوحيد، (م.س)، من ص 23 إلى ص 36. وابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، من ص 39 إلى ص 93. وتوسّع في هذه القواعد وجعلها سبعاً.

الناس. وكذلك القول في الصورة، تنفي كغيرها من الأسماء والصفات على قاعدة نفي قيام شيء بمسمى الله، مخافة التشبيه، أو تُثبت على قاعدة إقرار كل الأسماء والصفات، التي سَمَّى الله بها نفسه، والتي تدلّ على قدر مشترك بين جميع الموصوفين بها، وبها يُفهم الخطاب، وعلى قدر مختلف في كل موصوف بها، فيتميز قيامها بالخالق عن قيامها بالمخلوق بحسب ما يختص به. ولذلك لم يرَ أهل الحديث، ومعهم مثبتو الصفات، مانعاً من أن يوصف الربّ بالصورة، كما وُصف بالوجود، والحياة، والسمع، والبصر. فقد وصف خلقه بالوجود، والحياة، والسمع، والبصر، وليس وجود كوجود، ولا حياة كحياة، ولا سمع كسمع، ولا بصر كبصر، ومن ثمة ليست صورة كصورة، وعليه ليس التشبيه في أن يقال: إنّ لله صورة، كما قيل: له وجود، وحياة، وسمع، وبصر؛ بل في أن يقال: إنّ له صورة كالصور، وهذا هو التمثيل القبيح، لمن ليس كمثله شيء<sup>(1)</sup>.

بناءً على هذه القواعد الهرمينوطيقية لأهل الحديث، في عقيدة الأسماء والصفات، فالخبر، إذا صحّت روايته، وخلت أسانيده من العلل، والوهن، والضعف، صار أصلاً من أصول العقيدة، يدينون به في الاعتقادات، ولو كان خبر آحاد، وعليه أثبتوا لله جميع الصفات الخبرية، التي وصف الله بها نفسه في الكتاب، أو السنة، ولو أوهمت تشبيهاً. ومثلما تمسك القائلون

(1) استخدم ابن تيمية عبارات لتعيين الاختلاف في قلب التشبيه، أو صيغاً للدلالة على التمييز والتفريق في الصفة المشتركة والمتواطئة، من مثل: ليس الحي كالحي، وليس العليم كالعليم، وليس البصير كالبصير، وليس السميع كالسميع، وليس الاستواء كالاستواء، نظير قول من قال، بصيغة: صورة لا كالصور: «فلا بدّ من إثبات ما أثبتّه الله لنفسه، ونفي مماثلته بخلقه، فمن قال: ليس لله علم، ولا قوة، ولا رحمة، ولا كلام، ولا يحب، ولا يرضى، ولا نادى، ولا ناجى، ولا استوى، كان معطلاً جاحداً، ممثلاً لله بالمعدومات والجمادات. ومن قال: له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضاء كرضائي، أو يدان كيدي، أو استواء كاستوائي، كان مشبهاً ممثلاً لله بالحيوانات؛ بل لا بدّ من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل». الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 20.

بالحديث الصحيح في النهي عن ضرب الوجه أو تقبيحه، بعلّة أنّ صورة الرجل المضروب، أو المملطوم، أو المقبح هي على صورة آدم، أبي البشرية، فجعلوا خبر المضروب مفسراً ومبيناً لما غمض وأجمل في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، وأنّ المقابلة بين الحديثين، عن طريق تأويل النصوص بعضها ببعض، أو ما يمكن تسميته بالجمع بين الأشباه والنظائر، قد يزيل الإشكال بتفسير ما ضاق في حديث، بما اتّسع في حديث آخر، وما كُتِبَ به في موضع، بما أظهر في موضع غيره، ممّا هو نظيره وشبيهه، وما اختصر وأجمل في خبر، بما بسط، وفُصل، ويُنّ في خبر آخر، بناء على آلية تأويل المأثور بالمأثور، التي جرت عليها أصول القراءة والتفسير لدى جمهور مفسّري السلف.

فإذا جمعت أحاديث الصورة بعضها إلى بعض، أعطى هذا المجموع، من الدلالة القوية على المراد، ما لا يعطيه كلّ حديث منفرداً؛ بل ربّما لم يبقَ في هذه الأحاديث باجتماعها لفظٌ يحتاج إلى تأويل.

### 3-3-4- اقتضاء القول بصورة الله بيان حقيقة الصورة:

سواء أكانت الرواية عن ابن عمر وأبي هريرة، وعن ابن عباس، في إثبات الصورة لله لفظاً ونصاً (على صورة الرحمن)، و(على صورتني)، صحيحة من جهة، أم ضعيفة من جهة أخرى، لعللٍ قاذحة عند بعض المحدثين، وغير قاذحة؛ بل واهية، عند بعضهم، فإنّ الذي يهّمنا منها أنّها لم تشكّل عنصر إثبات وقطع؛ إذ لم تحسم مادة النزاع والنقاش في الضمير المستشكل على من يعود، كما لم يشكّل الاعتراض عليها، من جهتي السند والمتن، أيضاً، تغليباً لمذهب من تأول الضمير على أنّه لآدم، أو لرجل مضروب أو مقبح، أو تقوية لحجة من نزه الله عن الصورة، تحت أيّ دلالة ممكنة أو متأولة لها. ففي الباب أحاديث أخرى وروايات، بعضها غير متنازع في صحته سنداً، وبعضها محلّ نزاع في أسانيده وطرق أدائه، سنقف عندها في ما سنسوقه من روايات وسّعت الجدل الكلامي، دون أن تنهيه، كما

فتحت أفقاً أرحب على إمكانات جديدة للقراءة والتأويل، دون أن تغلق بابي النص والقراءة على تناسل جديد في لعبة الضمائر، والإضافات، والنسب، في باب الأسماء والصفات الخبرية، بما شكّله من فضاء للاختلاف، وبما شرّعته من حرب الروايات، والاستدلال بها، وتأويلها بين الفرق المذهبية الكبرى للمسلمين وفروعها؛ بل داخل الفرقة الواحدة والمذهب الكلامي الواحد، إن لم نقل بين رأيين أو قولين للمتكلم الواحد، يُنسب بهما تارة إلى التجسيم، والتشبيه، والإثبات، وتارة إلى التعطيل، والتنزيه، والنفي، ما استحال معه، موضوعياً، الحكم بانعقاد إجماع على رأي في ذلك، أو القول بأنّ هذا مذهب الجمهور، أو أغلبية المحدثين، وأكثرية المتكلمين، على الرغم من أن معظم من وقفنا على كتاباتهم بالرواية أو الدراية، من مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، سنّة أو شيعة، لا يَسلمون من المبالغة في زعم أنّ موقفهم هو الموقف المجمع عليه، والمُتفق عليه في المذهب أو العقيدة، أو رأي الأكثرية والأغلبية، أو الموقف الوسط بين التشبيه التجسمي والتنزيه العدمي، و، باختصار، الاعتقاد أنّه رأي الفرقة الناجية السليمة المعتقد في الرب، مع العلم بأنّ كلّ فريق يدّعي، في مقالاته في الرب، التنزيه، والتوحيد، والتقديس، ويدّعي، في مقالات غيره، التحريف والتدنيس.

ثم إنّ الذين تشبّثوا بعودة الضمير المستشكل إلى الله، لزمهم، أكثر مما لزم غيرهم من متأولة الضمير، أن يفسروا معنى الصورة لله، وفي ذلك انقسمت المواقف والآراء من جديد إلى مذاهب شتى، استندت إلى قراءات هرمينوطيقية ثلاث في تحديد ماهية الصورة: القراءة المرجعية التمثيلية، والقراءة التأويلية التعطيلية، والقراءة التضائية البرزخية التخيلية.



## الفصل الثاني

### القراءة المرجعية التمثيلية

تمثّلت القراءة المرجعية التمثيلية لحديث الصورة، في بواكير القول بالتشبيه والتمثيل، التي التزمت بالموقف الطبيعي من الصورة، وهو أنّ الصورة على أصول معانيها في المرجعية اللغوية المتداولة في اللسان العربي، وفي المعتاد من الخطاب والكلام، ومن ثمّة وجب إجراء الصورة على ظاهرها في الوضع اللغوي<sup>(1)</sup>، فتكون ماهيّة الصورة هي الهيئة المحسوسة، والشكل الخارجي لكلّ موجود. فقول الحديث: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، أو «على صورة الرحمن»، لا يحتمل في القراءة التمثيلية، إلا المعنى الظاهر المتبادر إلى الذهن، وهو أنّ الله صورة، وأنّ صورة آدم تشبه

---

(1) «الظاهر قد يُراد به اللفظ نفسه لظهوره للسمع، أو لظهور معناه للقلب، وقد يُراد به المعنى الذي يظهر من اللفظ للقلب، وقد يراد به الأمران، ويعلم أنّ الظهور والبطون من الأمور النسبية، فقد يظهر لشخص، أو طائفة، ما لا يظهر لغيرهم، تارة لأسباب تقترب بالكلام، أو المتكلم، وتارة لأسباب تكون عند المستمع، وتارة لأسباب أخرى، ويعلم أنّ ظهور المعنى من اللفظ، لا يجب أن يكون لمجرّد الوضع اللغوي المفرد؛ بل قد يكون من جهة الحقيقة اللغوية، أو العرفية، أو الشرعية، وقد يكون من جهة المجاز الذي اقترن باللفظ من القرائن اللفظية والحالية، ممّا جعله هو ظاهر اللفظ عند من يسميه مجازاً. وأمّا من يمنع تسميته مجازاً إمّا في القرآن، أو مطلقاً، فلا يسمّون ذلك مجازاً، ويعلم أنّ وضع اللفظ، حال الأفراد، قد يخالف وضعه حال التركيب؛ بل غالب الألفاظ كذلك». ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج5، ص 454-455.

صورة الله، فالحديث يحيلنا على الاعتقاد في أنّ الله صورة كصورة آدم، فصفة الصورة القائمة في ذات آدم هي صفة الصورة القائمة في ذات الله، ولا يعرف المُشَبَّه للصورة غير هذا المعنى الظاهر، وسواء كيفنا صورة الله على مقتضى معنى الصورة في الحسّ، من غير اعتقاد مماثلة مع صورة مخلوق، أو اعتقدنا المماثلة، وقيدنا صورته بصورة غيره، فإنّ التكييف والتمثيل كلاهما بمعنى واحد، وهو أنّ لذات الله هيئة ظاهرة، وشكلاً خارجياً متعينين، هما صورة الله؛ إذ لا تعقل القراءة التمثيلية من صفات اليد، والوجه، والصورة، إلا هذه الجوارح والأشكال الجسمية، وبها عرّف الحق نفسه للناس، وخطبهم بها لا بغيرها، فوجب المصير، في القراءة التمثيلية، إلى التزام المرجعية اللغوية المثبتة للمعاني الحرفية والجسمية لهذه الصفات.

### 1- صيغة «جسم لا كالأجسام»:

نقلت كتب أهل السنة، في الكلام، والمذاهب، والملل، والنحل، أنّ أوّل من صرّح بالتمثيل في الإسلام، وأظهره في وصف الرب بالجسمية، والجوارح، والأعضاء، هو هشام بن الحكم من القرن الثاني الهجري<sup>(1)</sup>، ثمّ هشام بن سالم الجواليقي بعده، وإليهما نسبت طائفة من غلاة المجسمة، أطلق عليها اسم «الهشامية»<sup>(2)</sup>. وعندهما أنّ المراد بالصورة معناها الفيزيائي الحسي؛ أي شكل الجسم كما يظهر للعيان، وقد نُقلت عنهما، وعن عدد من الممثلة، منهم داود الجواربي، ومضر، وكهمس بن المنهال، وأحمد بن عطاء الهجيمي، وبيان بن سمعان التميمي، والمغيرة بن سعيد، ومقاتل بن سليمان، عبارات تفيد معنيي التمثيل في الصورة، وهما: التجسيم، والتشبيه، وأجمَلهما أبو الحسن الأشعري في تلخيص مقالات داود الجواربي، ومقاتل بن سليمان، في العبارة الآتية: «إنّ الله جسم، وإنّه جثة

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، القاهرة، 1962م، ج 1، ص 20.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، (م.س)، ج 1، ص 216.

على صورة الإنسان، لحم ودم، وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء، من يد، ورجل، ولسان، وعينين، وهو، مع هذا، لا يشبه غيره ولا يشبهه»<sup>(1)</sup>.

يُستنتج، من هذا، أنّ القراءة التمثيلية للصورة تتضمن معنيي التجسيم والتشبيه، فالتجسيم: أنّ لله صورة بالمعنى الحسي، الذي تفيده الصورة؛ حيث إنّ الصورة قائمة بذات الحق، قيامها بسائر ذات الصور من الموجودات المعروفة. أمّا التشبيه، فهو: أنّ صورته على صورة إنسان، وهو المعنى الحرفي لحديث الصورة عندهم. ومن الممثلة من قال بالتشبيه دون التجسيم، ومنهم من قال بالتجسيم دون التشبيه، ومنهم من جمع بينهما.

تتراوح مقالات الممثلة في الصورة بين الإثبات التمثيلي المجمل، والإثبات التمثيلي المفصل.

فمن الإثبات التمثيلي المجمل ما نُسب إلى عبيد المكتئب: «وزعم أنّ الله -تعالى عن قولهم- على صورة إنسان، وحلّ عليه قوله ﷺ: إنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن»<sup>(2)</sup>. وما حُكي عن محمد بن النعمان الأحول، الملقب، عند السنة، بشيطان الطاق، وعند الشيعة بمؤمن الطاق، نسبة إلى سوق في طاق المحامل بالكوفة، من قوله: «إنّ الله -تعالى- على صورة إنسان رباني، ونفى أن يكون جسماً، لكنّه قال: قد ورد في الخبر: إنّ الله خلق آدم على صورته، و: على صورة الرحمن. فلا بد من تصديق الخبر»<sup>(3)</sup>.

ومن الإثبات التمثيلي المفصل ما نُقل عن بيان بن سميعان التميمي من قوله: «إن معبوده على صورة إنسان، عضواً فعضواً، وجزءاً فجزءاً، وقال: يهلك إلا وجهه لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصص: 88]»<sup>(4)</sup>.

(1) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتز، دار فرانز شتايز، فيسبادن، ألمانيا، 1980م، ص 209.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، (م.س)، ج 1، ص 163.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 219.

(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 177.



وكذا ما حُكي عن الهشاميين؛ هشام بن الحكم، في قوله: «هو جسم ذو أبعاد، له قدر من الأقدار، لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء... وهو سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه في مكان مخصوص، وجهة مخصوصة، وأنه يتحرك، وحركته فعله، وليست من مكان إلى مكان»<sup>(1)</sup>؛ وهشام بن سالم الجواليقي، في قوله: «إنه تعالى على صورة إنسان، أعلاه مجوف، وأسفله مصمت، وهو نور ساطع يتلألاً، وله حواس خمس، ويد ورجل وأنف وأذن وفم، وله وفرة سوداء، هي نور أسود، لكنه ليس بلحم ولا دم»<sup>(2)</sup>.

غير أن أقصى درجات التمثيل التفصيلي في الصورة المجسّمة والمشبّهة ما اشتهر استبشاعه من أقوال داود الجواربي، في جرأتها التمثيلية في تفاصيل الصورة، حيث زاد في جسمية الصورة، الدم واللحم، وحُكي عنه أنه قال في معبوده: «جسم ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس، ولسان وعينين وأذنين، ومع ذلك هو جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء...»<sup>(3)</sup>. وحينما بلغ به التفصيل في الصورة ذُكِرَ أعضاء ومكونات في صورة جسم الكائن الحي، أو بدن الإنسان، كالفرج واللحية، اعتذر بقوله: «أعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك، فإن في الأخبار ما يثبت ذلك»<sup>(4)</sup>.

لكن منسوباً آخر إلى التجسيم، هو المغيرة بن سعيد العجلي، رُوِيَ عنه في صفة صورة الله عنده: «أنّ الله تعالى على صورة وجسم، ذو أعضاء على مثال حروف الهجاء، وصورته صورة رجل من نور، على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة»<sup>(5)</sup>. وتفصيل ذلك أنّ الألف مثل قدميه، والعين

(1) المرجع نفسه، ج 1، ص 216.

(2) المرجع نفسه، ج 1، ص 217.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 121.

(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 219.

(5) المرجع نفسه، ج 1، ص 208.

صورة عينيه، وكذلك فعل بكلّ حروف الهجاء من حيث صورتها في الجسم، إلى أن بلغ حرف الهاء، فقال: «لو رأيتم موضعها منه، لرأيتم أمراً عظيماً، يُعرّض لهم بالعورة، وبأنه قد رآه»<sup>(1)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أنّ القراءة التمثيلية، في صيغها التجسيمية والتشبيهية الأولى في الإسلام، لم تُنقل إلينا في كتب مرجعية لهؤلاء القراء المتكلمين في الأسماء والصفات، وإنما حُكيَت عنهم في كتب خصومهم، وهي فَرُضية من بين فَرُضيات القراءة لِأخبار الأسماء والصفات نسبها الشيعة والمعتزلة إلى كثير ممّن سموهم بحشويّة أهل السنة، كما نسبها السنة والأشاعرة إلى غلاة الشيعة والروافض، وجعلوا لها فِرَقاً بأسماء من زعموا أنّهم أول القائلين بها، كـ «الهلشامية»، و«الجواربية»، و«البيانبة»، و«المغبربة»، و«الكرامية»<sup>(2)</sup>،... ولذلك تجد كثرة الإنكار من السنة والشيعة، بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة، والبراءة من صحة نسبة هذه القراءة، إلى كلّ من نسبت إليهم من المحسوبين على هذا المذهب أو ذاك من المذهبيّن.

## 2- صيغة «صورة لا كالصور»:

احتفظ النقاش الكلامي، في صفة صورة الله، ببعض روااسب بدايات القراءة التمثيلية، كما عرضناها، في بواكيرها خلال القرنين الهجريّين الأولين، وانتبه عدد من الصفاتية والمثبّنة إلى الصيغة المطوّرة للمجسمة: «جسم لا كالأجسام»، فخرّجوا عليها صيغة: «صورة لا كالصور»، مخرّج الإثبات لما أثبتته النصوص من ألفاظ كلفظ الصورة، وليس على قول أهل التمثيل في الجسم الذي لم يرد به نص، إنه «جسم لا كالأجسام»، فأخذت القراءة المرجعية للمثبّنة من الصفاتية شكل العبارة في الجسم، وجعلتها، في

(1) من مقدمة محقق كتاب (العرش) للذهبي، محمد بن خليفة التميمي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 2003م، ج 1، ص 127-128.

(2) تنظر جميع هذه الفرق، وما نسب إليها من أقوال متفرقة في صفات الرب، ومنها الصورة، في: الشهرستاني، الملل والنحل، (م.س)، ج 1.

كلّ ما وردت به النصوص الصحيحة، من الصفات المشعرة بالتشبيه، من مثل اليد والصورة، فقالت: «يد لا كالأيدي»، و«صورة لا كالصور»، اعتقاداً منها بأنّها خرجت عن حد التمثيل بقولها: «لا كالصور»، وعن حدّ التعطيل، بإثباتها صفة الصورة في اللفظ الأول من هذه الصيغة.

وتُعَدّ صيغة: «صورة لا كالصور»، من حيث إثباتها صفة الصورة، وفيها المشابهة والمماثلة فيها، من جهة، تطويراً في الشكل للصيغة الكلامية التمثيلية المنتقدة في مضمونها، «جسم لا كالأجسام»<sup>(1)</sup>، ومن جهة أخرى، تطويراً لمضمون العبارة، التي تعرفناها عند السلف وأئمة الحديث: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول»، القائلة بمعلومية الصفة ومعناها، ومجهولية كيفها في الله، والتي تطوّرت، بدورها، عند متأخري السلفية إلى صيغة «بلا كيف» أو «بلا تكييف ولا تحريف». وبذلك تكون الصورة، في هذه الصيغ المطوّرة، صفة ثابتة لفظاً ومعنى، لكن «بلا كيف» تشخيصي وتشبيهي، أو بلا مشابهة لكيفيات الصورة في الأشخاص والأعيان، وتعيّنتها في سائر المخلوقات، عند الذين أحالوا ضمير الهاء في حديث: «...على صورته» إلى الله، و«بلا تحريف» تأويلي وتعطيلي، يضع لفظاً مكان اللفظ المنقول، لتعطيل دلالته على المعنى الظاهر، وصرف معناه إلى ما يُعتقد تنزيهاً للرب.

ومن الصيغ المطوّرة عن الصيغة العامة: «صفة لا كالصفة»، ما نُقل من صيغ وصف الحقّ في كتب الصوفية وبعض المتكلمين، بأنّه: «هو لا هو»،

(1) ذهبت بعض القراءات لصيغتي «جسم لا كالأجسام»، و«صورة لا كالصور»، إلى التسوية بين الصيغتين، ليس في الشكل المنطقي والصوري للعبارتين، فحسب، وإنما في مضمونهما أيضاً، بناء على كون الجسم لا يتحقق إلا بالصورة، وكون الصورة لا تتحقق إلا في جسم. قال الرازي عن الله: «فلو كان جسماً لكان له صورة. ثمّ إنه -تعالى- وصف نفسه بكونه مصوّراً، فيلزم كونه مصوراً لنفسه، وذلك محال. فيلزم أن يكون منزهاً عن الصورة والجسمية، حتى لا يلزم هذا المحال». أساس التقديس، (م.س)، ص 38.

التي تحولت، بدورها، عند ابن عربي، إلى صيغة «كأنه هو». وسنعرض لهذه الصيغ في موضعها.

وصيغة أنّ الله «صورة لا كالصور» هي كصيغة له «وجه لا كالوجه»، ليست عند القائلين بها تشبيهاً، فابن خزيمة، مع نفيه الصورة، لعدم تنصيب حديث الصورة المستشكل، عنده، على أنّها صورة الله، ذهب في الدفاع عن صفة الوجه وغيرها من الصفات الواردة في مُشكّل الحديث، إلى ما يشبه صيغة «صورة لا كالصور»، وإن لم يصرح بها. يقول في صفة الوجه: «اتفاق اسم الوجه، وإيقاع اسم الوجه، على وجوه بني آدم، كما سمّى الله وجهه وجهاً، ولو كان تشبيهاً من علمائنا، لكان كلّ قائل: إنّ لبني آدم وجهاً، وللخنازير، وللقردة، والكلاب، والسباع، والحمير، والبغال، والحيات، والعقارب، وجوهاً، قد شبه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير، والقردة، والكلاب، وغيرها ممّا ذكرت، ولست أحسب أن أعقل الجهمية والمعتلة عند نفسه لو قال له أكرم الناس عليه: وجهك يشبه وجه الخنزير، والقرد، والذب، والكلب، والحمار، والبغل، ونحو هذا، إلا غضب، وإلا خرج من سوء الأدب في الفحش من المنطق، من الشتم للمشبه وجهه بوجه من ذكرا، ولعله، بعد، يقذفه ويقذف أبويه»<sup>(1)</sup>؛ في إشارة منه إلى أنّ القول بأنّ الله وجهاً، ليس بموجب للتجسيم والتشبيه، ولا تكون الصيغة التجسيمية والتشبيهية في الوجه، إلا بلفظ وجه هذا يشبه وجه هذا، أو وجه الرب كوجه فلان، أو وجه فلان كوجه فلان، وهذا نظير قبولنا القول: إنّ للناس وجوهاً، وللحيوانات وجوهاً، من غير اعتراض بأنّ في القول تشبيهاً، لكن حين قولنا وجه إنسان ما كوجه خنزير، كان ذلك تشبيهاً، وتقيصاً، وشتماً.

إذا جاز لنا، لغةً وعقلاً، إثبات صفة لمخلوق، مع نفي مشابهتها للصفة نفسها في مخلوق آخر، أمكننا أن نقول: إنّ هذه الصفة في الخالق، لا تشبه ما هي عليه عند أيّ مخلوق، وتعطي صيغة: «صورة لا كالصور»، هذا

(1) ابن خزيمة، كتاب التوحيد، (م.س)، ص 23.

المعنى في إثبات الصفة، ونفي المشابهة، فالقول بوجه لا يشبه وجهاً، هو كالقول بصورة لا تشبه صورة، فكل صفة مشتركة وقع التواطؤ عليها في اللغة، هي، بحسب ما يليق بالموصوف بها، فهي في الخلق بما يليق به، وفي الخالق بما يليق به، ولا اشتراك في الاختصاص والتعين.

يُعَدُّ ابن قتيبة، أديب أهل السنة وخطيبهم، من أوائل من قال بصريح صيغة: «صورة لا كالصور». قال في ما نقل عنه: «الله -تعالى- صورة لا كالصور، فخلق آدم عليها»<sup>(1)</sup>. ودافع القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي، في كتابه (إبطال التأويلات لأخبار الصفات)، رداً على القراءة التأويلية لابن فورك، عن هذه الصيغة، قال: «يطلق على الحق -تعالى- تسمية الصورة لا كالصور، كما أطلقنا اسم ذاته»<sup>(2)</sup>. وقد كان لتبني ابن قتيبة وأبي يعلى هذه الصيغة متابعات من عدد من أهل الحديث، وتشنيع عليهما، ولاسيما القاضي الحنبلي أبي يعلى الفراء، الذي كان أكثر الحنابلة إسرافاً ومبالغة في إثبات الصفات، إلى الحد الذي نُسبت فيه مقالاته في الأسماء والصفات إلى التمثيل، والتجسيم، والتشبيه؛ بل خلطت أصول أقواله، في بعض كتب الجدل الكلامي والتاريخ ومذاهب المتكلمين، بأقوال المجسمة الأوائل، من مثل داود الجواربي، صاحب صيغة: «جسم لا كالأجسام»، في ما سقناه عنه من تفاصيل صورة البدن والجسم في الصفات، بقوله «أعفوني عن اللحية والفرج، واسألوني عما وراء ذلك»<sup>(3)</sup>، فقد نُسب أبو بكر بن العربي المعافري هذا القول إلى القاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي، وذكر أنه «أخبرني من أثق به من مشيختي أنّ أبا يعلى محمد بن الحسين الفراء، رئيس الحنابلة ببغداد، كان يقول إذا ذكر الله تعالى، وما ورد من هذه الظواهر في صفاته،

(1) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 1998م، ص 31.

(2) المرجع نفسه، ص 31.

(3) تقدّم توثيقه.

يقول: ألزِموني ما شئتم، فإني ألتزمه، إلا اللحية والعورة<sup>(1)</sup>. وقد أورد أبو بكر بن العربي، مباشرةً بعد هذا الكلام المنسوب إلى أبي يعلى، أن الآخذين بالظاهر في العقائد، وهم في طرف التشبيه، «انتهى بهم القول إلى أن يقولوا: إن أراد أحد أن يعلم الله، فليُنظر إلى نفسه فإنه الله بعينه، إلا أن الله منزّه عن الآفات، قديم لا أول له، دائم لا يفنى، لقول النبي ﷺ: إن الله خلق آدم على صورته، وفي رواية: على صورة الرحمن، وهي صحيحة، فله الوجه بعينه لا تنفيه، ولا نتأوله إلا محالات لا يرضى بها ذو نُهى<sup>(2)</sup>؛ فأعاد الخلاف في صفة الصورة إلى مربعه الأول، وهو الرواية والخبر؛ أي بالإثبات من غير تأويل. وقد أنكر ابن تيمية أن يكون أبو يعلى الفراء قد صدر عنه مثل الكلام المستبشع المنسوب إليه في اللحية والعورة؛ إذ لا يوجد في كتاب من كتبه، وإنما افتراه من لا تخفى خصومتهم الشديدة للحنابلة، وتصيدهم لمتزلقات المحسوبين عليهم، وهو كذب منقول عن مجهول<sup>(3)</sup>.

والمعلوم أنّ كثيراً من الحنابلة واجهوا أصحابهم وزميلهم، القاضي أبا يعلى، مواجهة ضارية في ما عدّوه إقحاماً منه للتجسيم والتشبيه على مذهب إمامهم أحمد بن حنبل في الأسماء والصفات، ومخالفة منه لأصول المذهب، وقد خصّه ابن الجوزي بالنقد الشديد في ردوده على من شأنوا المذهب الحنبلي بمقالاتهم، وذكر منهم ثلاثة: «أبو عبد الله بن حامد، وصاحبه القاضي أبو يعلى، وابن الزاغوني، فصنفوا كتباً شأنوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أنّ الله - سبحانه وتعالى - خلق آدم، عليه الصلاة والسلام، على صورته، فأثبتوا له صورة، ووجهاً زائداً على الذات، وعينين، وفماً،

(1) المالكي المعافري، ابن العربي، العواصم من القواصم، الطبعة الكاملة، تحقيق عمار طالبي، دار التراث، القاهرة، 1997م، ص 209-210.

(2) المرجع نفسه، ص 210.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (م.س)، ج 5، ص 238.

وأضراساً، وأضواء لوجهه، هي السباحات، ويدين وأصابع، وكفاً، وخنصراً، وإبهاماً، وصدرًا، وفخذًا، وساقين، ورجلين، وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس، وقالوا يجوز أن يمس ويُمس، ويدني العبد من ذاته. وقال بعضهم يتنفس، ثم إنهم يُرضون العوام بقولهم: لا كما يُعقل (...) وقد تبعهم خلق من العوام، وقد نصحتُ التابع والمتبوع، فقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى (...) فلا تُدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه، فلقد كسبتم هذا المذهب شيئاً قبيحاً، حتى صار لا يُقال عن حنبلي إلا مجسم، ثم زينت مذهبكم، أيضاً، بالعصبية ليزيد بن معاوية، وقد علمتم أن صاحب المذهب أجاز لعنته، وقد كان أبو محمد التميمي يقول في بعض أئمتكم: لقد شأن المذهب شيئاً قبيحاً لا يُغسل إلى يوم القيامة»<sup>(1)</sup>.

وقد لطف ابن الجوزي من العبارة الأخيرة التي حكاها عن التميمي، أحد أعلام الحنابلة من الأسرة التميمية المشهورة، والعبارة الغليظة، كما وردت في كتب الكلام والحديث والتاريخ، منسوبة إلى أبي محمد، أو أبي الحسن التميمي، في استبشاعه مقالات القاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي في الأسماء والصفات، قال: "لقد خري أبو يعلى الفراء على الحنابلة خرية لا يغسلها الماء"<sup>(2)</sup>.

أما نقد صيغة: «صورة لا كالصور»، كما هي عند ابن قتيبة، وأبي يعلى الفراء، فإن أغلب كتب شرح صحاح الأحاديث تنسبه إلى أبي عبد الله محمد بن علي المازري (ولد عام 453هـ)، مع أن أبا بكر بن فورك (توفي عام

(1) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، (م.س)، ص 3-9.

(2) الجزري، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مراجعة وتصحيح محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1987م، ج 8، ص 378. وابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، 2004م، ج 4، ص 166. وكذا ابن تيمية، نقض المنطق، (م.س)، ص 136.

406هـ) سبقه إلى تأسيس هذا النقد والتوسع فيه، قال: «بعض أصحابنا من المتكلمين، في تأويل هذا الخبر [حديث الصورة] حادّ على (كذا) وجه الصواب، وسلك طريق الخطأ والمحال فيه، وهو ابن قتيبة، توهماً أنّه مستمسك بظاهره، غير تارك له، فقال: إنّ الله -عز وجل- صورة لا كالصور، كما أنه شيء لا كالأشياء. فأثبت الله -تعالى- صورة قديمة زعم أنّها لا كالصور، وأنّ الله خلق آدم على تلك الصورة، وهذا جهل من قائله، وتوغل في تشبيه الله -تعالى- بخلقه. والعجب منه أنه تأول الخبر، ثمّ زعم أنّ الله صورة لا كالصور، ثمّ قال: إنّ آدم مخلوق على تلك الصورة، وهذا كلام متناقض متهافت، يدفع أوله آخره، وذلك أنّ قوله: صورة لا كالصور، ينقض قوله: إنّ الله خلق آدم عليها؛ لأن المفهوم من قول القائل، فعلت هذا على صورة هذا؛ أي ماثلته به، واحتذيت في فعله به، وهذا يوجب أن صورة آدم عليه السلام، كصورته جل ثناؤه، ويمنع تأويله أنّ له صورة لا كالصور»<sup>(1)</sup>. واستفاض في بيان أوجه التناقض، والاضطراب، والفساد في العبارة المتقدمة.

ونقل المازري نقد ابن فورك لابن قتيبة، فعَلَّط، بدوره، ابن قتيبة في استحداث هذه الصيغة، زعماً من ابن قتيبة أنّها على أصول أهل السنة والحديث، وهي، عند المازري، على رسوم المجسمة، قال: «وقد غلط ابن قتيبة في هذا الحديث [حديث الصورة]، فأجراه على ظاهره، قال: الله -تعالى- صورة لا كالصور، وهذا الذي قاله ظاهر الفساد؛ لأن الصورة تفيد التركيب، وكلّ مركب محدث، والله -تعالى- ليس مركباً، فليس مصوّراً، قال: وهذا كقول المجسمة، جسم لا كالأجسام، لما رأوا أهل السنة يقولون: الباري -سبحانه وتعالى- شيء لا كالأشياء، طردوا الاستعمال، فقالوا: جسم لا كالأجسام، والفرق أن لفظ شيء، لا يفيد الحدوث، ولا يتضمن ما يقتضيه، وأما جسم وصورة، فيتضمنان التأليف والتركيب، وذلك

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 67-68.



دليل الحدوث. قال: العجب من ابن قتيبة في قوله: صورة لا كالصور، مع أن ظاهر الحديث، على رأيه، يقتضي خلق آدم على صورته، فالصورتان، على رأيه، سواء، فإذا قال: لا كالصور، تناقض قوله. ويقال له أيضاً: إن أردت بقولك: صورة لا كالصور، أنه ليس بمؤلف ولا مركب، فليس بصورة حقيقية، وليست اللفظة على ظاهرها، و، حينئذٍ، يكون موافقاً على افتقاره إلى التأويل<sup>(1)</sup>.

هذا الذي دفع به المازري، وابن فورك قبله، تابع لتعريفهما الصورة بمفهوم التركيب والتأليف، ونابع من موقفهما التأويلي لضمير الهاء المستشكل في حديث الصورة في الصحيحين، والذي ليس فيه عند المتأولين تنصيص على أن الهاء كناية عن الله. أما الذين احتمل عندهم الضمير المستشكل، عودته إلى الله، أو ثبت عندهم النص على صورة الرحمن، فلم يغلطوا ابن قتيبة في صيغة «صورة لا كالصور»؛ بل عدّوا قوله مندرجاً في أصول القول على مذهب السنة والجماعة، في إثبات ما صحّ من الصفات حقيقة بما يليق بالله، مع نفي مشابقتها لصفات الخلق. وقد علّق غير واحد من المحسوبين على السلف وأهل الحديث، على تغليب المازري لابن قتيبة، فقالوا: «غلط المازري بتغليظه ابن قتيبة... والصواب أن يقال: إنّ لله صورة تليق به سبحانه، ولآدم وذريته صور تليق بهم، من غير تكيف ولا تمثيل، ولا تحريف ولا تعطيل لصورة الله وصفاته، مع الفارق بين صفات المخلوق وصفات الخالق، هذا وإنّ نفي الصورة عن الله قول الجهمية، كما قال الإمام أحمد وغيره<sup>(2)</sup>». وجزم عبد الرحمن البراك من سلفية العصر بأنّ ما ذهب إليه ابن قتيبة في عبارته: «صورة لا كالصور»، «من إثبات الصورة لله عز وجل،

(1) النووي، شرح مسلم، (م.س)، ج 16، ص 166. وقول المازري منقول من كتابه:

المعلم بفوائد مسلم، (م.س)، ج 3، ص 299.

(2) الشبل، علي بن عبد العزيز بن علي، التنبيه على المخالفات العقدية في فتح الباري،

دار الوطن، الرياض، ط 2، 2001م، ص 38.

وأنها ليست كصورة أحد من الخلق، فله - سبحانه وتعالى - صورة لا كالصور، هو مذهب جميع أهل السنة المثبتين لكل ما أثبتته الله لنفسه، وأثبتته له رسوله ﷺ، فكما يقولون: له وجه لا كوجوه المخلوقين، يقولون له صورة لا كصور المخلوقين<sup>(1)</sup>.

غير أنّ كشف كلّ من ابن فورك والمازري للتناقضين الداخلي والخارجي، في صيغة: «صورة لا كالصور»، يثير فعلاً إشكال الانسجام المنطقي في العبارة، فالقول بأنّ الله صورة إثبات، والقول بأنّها ليست كالصورة محو للعبارة الأولى، ونقض لها، فإن قيل إنّها ليست محو للصورة، ولكن هي نفي للمشابهة فيها مع باقي صور المخلوقين، انتقل الدفع بهذا المراد إلى نقيضة أخرى هي نقيضة خارج العبارة، وهي مناقضة ظاهر الحديث بمعناه عند ابن قتيبة، الذي هو كون صورة آدم على صورة الله، حيث أثبت الصورتين، ثم ميّز، بأنّ صورة لا كالصورة، وهو يقول إنّ صورة هي على الصورة، سواء قلنا في الصورة بمقتضى الحسن إنّها تخاطيط، وشكل، وتركيب، وتأليف، أم قلنا عنها إنّها صورة معنوية، فإنّ اختلاف حقيقتي الصورتين يوجب أنّ هذه ليست هذه، واتفاقهما في اللفظ أو المعنى العام يعطي أنّ هذه هي هذه.

ووجوه المناقضة هذه، في عبارة صيغة: «صورة لا كالصور»، قد تُحتمل في منطق آخر (منطق الخيال، أو عالم آخر ممكن يقبل اجتماع الأضداد) غير المنطق العقلي المستعمل في الكلاميات والفلسفيات، والقائم على مبادئ الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع؛ ولهذا جاء التشنيع على هذه الصيغة، على رسوم المنطق، والكلام، وأقيسة الفلاسفة القدماء، لا على أصول الحديث والفقه، ولذلك عاملها كلّ من ردّها، معاملة النقائص؛ حيث

(1) البراك، عبد الرحمن بن ناصر، التعليقات على المخالفات العقدية في فتح الباري، على هامش تحقيق نظر محمد الفاريابي، لفتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، دار طيبة، الرياض، 2005م، ج 6، ص 392.

سواها ابن الجوزي بعبارات: «قام فلان وما هو بقائم، وقعد وما هو بقاعد»<sup>(1)</sup>، لكن فاته، هو نفسه، أن نظائرها في الإثبات والنفي منقولة في نصوص الوحي، كما جاء في القرآن: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: 17]، فقد أثبت رمياً ونفاً، مثلما وقع في عبارة إثبات القعود ونفيه معاً في الشخص الواحد، وفي الزمن الواحد.

وقد تنبه المستشرق الأمريكي ولفسون، في بحثه الأصول المنطقية، لصيغة: «جسم لا كالأجسام»، ونظائرها من مثل: «نزول لا كالنزول»، و«يد لا كالأيدي»، إلى أن هذه الصيغة التوفيقية بين غلو التشبيه الصريح والغليظ، ومغالة التنزيه المحض، والمطلق، والخالص، تنتمي إلى مرحلة ما قبل دخول الفلسفة إلى الكلام الإسلامي، ومن ثمة إن علاقتها بالقياس التمثيلي المستخدم بكثرة في الفقه والشرعيات أقوى من علاقتها بالقياس الأرسطي المسمّى قياس الشمول<sup>(2)</sup>، والمستخدم في الفلسفة والعقليات، فالقياس الفقهي قائم على الشبّهية الجزئية، لا الكاملة؛ أي في وجه دون وجه؛ إذ لا يوجب في القياس التشابه من كلّ وجه، خلافاً للقياس الأرسطي القائم على الشبّهية الكاملة، و«الشبّهية المحظورة في القرآن صراحة يجب أن تفهم على أنها شبّهية كاملة من كل جهة»<sup>(3)</sup>. في حين أن وصف الله بألفاظ من قبيل اليد، والقدم، والوجه، والاستواء، والصورة، لا يعني أن نسبة هذه الألفاظ إلى الله هي من كلّ الجوانب، أو مثل نسبتها إلى الإنسان، «فإطلاقها على

(1) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، (م.س)، ص 34.

(2) في قياس التمثيل، ينتقل الذهن من حكم معيّن إلى حكم معين، لاشتراك موضوعين في معنى كليّ مشترك، ومنه ضرب الأمثلة التي يتوصل بمعرفة المتعيّن فيها إلى معرفة متعيّن آخر. أمّا في قياس الشمول، فينتقل الذهن من المعين إلى المعنى المشترك الكلي، أو من الخاص إلى العام، ومن الجزئي إلى الكلي، ثم من العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي، فيكون الشبه، في قياس التمثيل، شبهاً جزئياً في معنى ما، وفي قياس الشمول، شبهاً كلياً واشتراكاً تاماً.

(3) ولفسون، فلسفة المتكلمين، (م.س)، ج 1، ص 58.

الله يدلّ على وجوب أخذها، فحسب، تبعاً لما يسمّى بالمماثلة (القياس التمثيلي) في الفقه؛ أي أنّ هذه الألفاظ، في إطلاقها على الله، تكون في بعض الجوانب، فحسب، مثل ذات الألفاظ عندما تطلق على البشر، وفي كلّ الجوانب الأخرى لا توجد شبهة بينها»<sup>(1)</sup>.

وعلى كلّ حال، إنّ الصيغة العامة: «صفة لا كالصفة»، المطبقة على الأسماء والصفات، سواء عند من جعلها في الصفات الصحيحة عنده بمقتضى النص، كاليد والصورة مثلاً، أم من تعدّى بها إلى صفات لم يرد بها النص، إثباتاً أو نفياً، كالجسم والجوهر مثلاً، أو من انتقدها وأبطلها، أو من سكت عنها، وجدت أصداء إيجابية ضمناً عند المثبتة والصفاتية، فقالوا: إنّ الله علماً لا كعلمنا، وقدرة لا كقدرتنا. ونجد هذه الأصداء في عبارات لابن خزيمة من مثل: «وهو، كما وصف نفسه في كتابه، وعلى لسان نبيه، لا كصفات المخلوقين من الحيوان، ولا من الموتان، كما شبه الجهمية معبودهم بالموتان، ولا كما شبه الغالية من الروافض معبودهم ببني آدم، قبح الله هذين القولين وقائلهما»<sup>(2)</sup>. وتستبطن عبارات لابن تيمية هذه الصيغة في قوله: «وسمى نفسه سمياً بصيراً، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيحاً بَصِيراً﴾ [النساء: 58]، وسمى بعض عباده سمياً بصيراً، فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيحاً بَصِيراً﴾ [الإنسان: 2]. وليس السميع كالسميع، ولا البصير كالبصير»<sup>(3)</sup>.

فكما أنّ في الجنة ممّا ذكره الله من الفواكه، والنخيل، والخمر، وأنواع اللحوم، ما تنطبق عليه، لفظاً، أسماء هذه النعم في الدنيا، فإنّها ليست كذلك في حقيقتها؛ بل تختلف عنها، وإذا كان هذا الاختلاف عظيماً بين مخلوقين مع تشابه اسميهما، فهذا رمان في الدنيا، وهذا رمان في الجنة، وليس الرمان

(1) المرجع نفسه، ج 1، ص 60.

(2) ابن خزيمة، كتاب التوحيد، (م.س)، ص 36.

(3) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 15.

كالرمان، فكيف لا يكون الاختلاف والفرق أعظم بين خالق ومخلوق، مع التشابه في الاسم أو الصفة لفظاً، فقولنا: صفة لا كالصفة، في حق صفات الرب، أشبه، بل أولى، من قولنا فاكهة لا كالفواكه، والفاكهة، التي خوطب بها المؤمنون معلومة لهم في الدنيا، مجهولة حقيقتها وكيفيةها في الآخرة؛ إذ هي ممّا لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر<sup>(1)</sup>.

فجنة الدنيا وجنة الآخرة عالمان مخلوقان، وكذلك الصفة الإلهية، التي خوطبوا بها من سمع، وبصر، ويد، وصورة، معلومة لهم في الدنيا، وفي أنفسهم، وفي كلّ ذات مخلوقة، مجهولة حقيقتها وكيفيةها في ذات الرب، ولا نطاق معرفتها، ولا نعتها، وهم إنما خوطبوا بالقدر المشترك، ليعرفوا القدر المميز والمختلف، وإذا كان لا مانع من صيغة: «فاكهة لا كالفاكهة»، في الجمع والتفريق بين صفات ثمر مخلوق في الدنيا، وثمر مخلوق في الجنة، وفي قياسه التمثيلي<sup>(2)</sup>، فلا مانع من صيغة «صورة لا كالصور»، في الجمع بين الإثبات والنفي في صفات الحق.

بهذه الصيغة، أمكننا الانتقال من القول بالمثل في القراءة التمثيلة، إلى القول بالمثل في القياس التمثيلي، الذي هو واسطة بين الحق والخلق في التعريف، والتعرف، والاتصال، فإنّ الله - وإن كان منزهاً عن المثل - غير منزّه عن المثل، أو المثال، فإنّه القائل عن نفسه: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [التحل: 60]، له الصورة على كمال المثل فيها، لا على المثلية والمماثلة للصور المخلوقة.

(1) مع أنّ الرب وصف للمؤمنين ما في الجنة من النعم والخيرات، بما يعرفونه منها في الدنيا، وبأسمائها المعلومة لهم، إلا أنّه قال معقّباً: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر». حديث أخرجه البخاري، من رواية أبي هريرة، في الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: 17]، حديث رقم 4779، (م.س).

(2) يُنظر دفاع ابن تيمية عن القياس التمثيلي الإسلامي، في مواجهة القياس الشمولي اليوناني، وأنّ قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول، في: نقض المنطق، (م.س)، ص 165.

## 3- من المِثْل إلى المَثَل:

إنّ القول بالمَثَل المناسب ترقيةٌ للقول بالمِثْل المشابه، وهو مِثْلُه تمثيلٌ، لكنه مخرج على ضرب المَثَل والأمثال المقبول في حق الخالق، من قوله: ﴿مِثْلُ نُورِهِ كِشْكُورُهُ﴾ [النور: 35]، يقول أبو حامد الغزالي: «فالمثال في حقّ الله تعالى جائز، والمِثْلُ باطل، فإنّ المثال هو ما يُوضح الشيء، والمِثْل ما يشابه الشيء»<sup>(1)</sup>. ويرى أنّ «ذات الله منزّهة عن الشكل والصورة، ولكن تنتهي تعريفاته إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور وغيره من الصور الجميلة التي تصلح أن تكون مثلاً للجمال المعنوي الحقيقي، الذي لا صورة له، ولا لون، ويكون ذلك المثال صادقاً، وحقاً، وواسطة في التعريف، فيقول النائم: رأيت الله -تعالى- في المنام، لا بمعنى أنني رأيت ذاته، كما يقول: رأيت النبي، لا بمعنى أنه رأى ذات النبي وروحه، أو ذات شخصه؛ بل بمعنى أنّه رأى مثاله»<sup>(2)</sup>. وفي تمييزه المَثَل عن المِثْل، كتمييزه بين منهاج التمثيل، أو قياس التمثيل، والتمثيل بمعنى التشبيه والتجسيم، قال: «فليس المثال عبارة عن المِثْل، فالمِثْل عبارة عن المساوي في جميع الصفات، والمثال لا يُحتاج فيه إلى المساواة، فإنّ للعقل معنى لا يُماثلُه غيره، ولنا أن نُصور الشمس له مثلاً، لما بينهما من المناسبة، في شيء واحد، وهو أنّ المحسوسات تنكشف بنور الشمس، كما تنكشف المعقولات بالعقل، فهذا القدر من المناسبة كافٍ في التمثيل؛ بل السلطان يُمثل في النوم بالشمس، وبالقمر الوزير، والسلطان لا يماثل الشمس بصورته ولا بمعناه، ولا الوزير يماثل القمر، إلا أنّ السلطان له استعلاء على الكافة، ويعمّ أثره الجميع، والشمس تناسبه في هذا القدر، والقمر واسطة بين الشمس والأرض في إفاضة أثر النور، كما أنّ الوزير واسطة بين السلطان والرعية في إفاضة أثر

(1) الغزالي، المضمون به على غير أهله، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب

العلمية، بيروت - لبنان، 1986م، ج 4، ص 127.

(2) المرجع نفسه، ج 4، ص 126.

العدل، فهذا مثال، وليس بِمِثْل، والله -تعالى- قال: الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح. فأَيّ مماثلة بين نوره وبين الزجاجاة والمشكاة والشجرة والزيت؟<sup>(1)</sup>.

أقرب ما يُشرح به المِثْل والمثال، وضرب الأمثال، في قياسات التمثيل، هو المحاكاة المفيدة للمناسبة، ف«الله -تعالى- لا مِثْل له لكن له أمثلة محاكية لمناسبات معقولة من صفات الله تعالى، فإذا عرفنا المسترشد أن الله -تعالى- كيف يخلق الأشياء، وكيف يعلمها، وكيف يزيدُها، وكيف يتكلم، وكيف يقوم الكلام بنفسه، مثلنا جميع ذلك بالإنسان، ولولا أن الإنسان عرف من نفسه هذه الصفات، لما فهم مثاله في حق الله تعالى»<sup>(2)</sup>.

على هذا الأساس، إنّ إثبات الصورة لله -تعالى- التي خلق عليها آدم، والتي لا تشبهها صورة، إثبات للمثال المناسب، ونفي للمِثْل المشابه؛ أي تجليه بالمثال، وظهوره في صورة مثالية مناسبة، فالصورة من باب النظائر لا الأشباه؛ حيث إنّ لفظ الصورة «ليس المراد به صورة الذات، إذ الذات لا

(1) المرجع نفسه، ج 4، ص 126-127. قد يُقال: إنّ هذا الذي ذهب إليه الغزالي هو على رسوم الصوفية وأصولها، لكن ابن قيم الجوزية قاله بعده على رسوم السلفية وأصولها، فقد ذكر ابن قيم الجوزية أنّ انتفاء التمثيل والتشبيه عن صفات الرب، مع فهم حقائقها، وقيام معرفة هذه الحقائق في قلوب المؤمنين، هو المثل الأعلى الذي أثبتّه الله لنفسه في ثلاثة مواضع من القرآن، ذكرها، وذكر منها الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، ثم قال: «فنفي -سبحانه وتعالى- المِثْل عن هذا المثل الأعلى، وهو ما في قلوب أهل سمواته وأرضه من معرفته، والإقرار بربوبيته، وأسمائه، وصفاته، وذاته، فهذا المثل الأعلى هو الذي آمن به المؤمنون، وأنس به العارفون، وقامت شواهد في قلوبهم، بالتعريفات الفطرية المكملة بالكتب الإلهية المضبوطة بالبراهين العقلية (...) فهذا الذي قام بقلوب المؤمنين، المصدقين العارفين به سبحانه، المثل الأعلى، فعرفوه به، وعبدوه به، وسألوه به...». ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، اختصره محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1985م، ص 56-47.

(2) الغزالي، المضمون به على غير أهله، (م.س)، ص 127.

صورة لها إلا من حيث التجلّي بالمثال، كما تجلّى جبريل في صورة دحية الكلبي، وفي غيرها من الصور، حتى إنّه رآه مراراً كثيرة، وما رآه في صورته الحقيقية إلا مرة أو مرتين، وتمثّل جبريل في صورة دحية الكلبي ليس بمعنى أنّه انقلب ذات جبريل صورة دحية؛ بل إنّ ظهرت تلك الصورة للرسول مثلاً مؤدياً عن جبريل ما أوحى إليه، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: 17]. وإذا لم يكن ذلك استحالة في ذات المَلَك وانقلاباً؛ بل يبقى جبريل على حقيقته وصفته، وإن ظهر للنبي في صورة دحية الكلبي، فلا يستحيل مثل ذلك في حقّ الله تعالى في يقظة، ولا في منام<sup>(1)</sup>.

ليس لله، إذاً، مثل بمعنى الشبيه والمماثل، ولكن له مثل بمعنى النظر المُمثّل المائل للأفهام، والمعرّف بالحق، وضرورته تقتضيه المعرفة والتواصل؛ إذ بصورة المثال والنظر يتحقق الاتصال والوصل بين اللامحدود والمحدود، والالانهائي والنهائي، وتصبح معرفة من ليس كمثله شيء ممكنة عبره. فالمثال أو المَثَل، بذلك، هو خاصية برزخية وظيفية، وعلائقية، وتوسطية جدلية، تقوم بتقريب البعيد عن الإدراك إلى الفهم، وبتجسير الهوة التفهيمية التعريفية والتعرفية بين من ليس كمثله شيء، ومن كمثله شيء، لما يحمله المثال والنظر من خاصية في الطرفين، ومن نظره إلى الوجهين، ومن كونه، في الآن نفسه، مرآة ومِرْقَاة؛ مرآة لنزول المعنى، ومِرْقَاة لصعود الحس وعروجه.

بعودتنا إلى اللفظ المشترك: «الصورة»، فإنّه إذا أُطلق فهم منه العقل قدراً مشتركاً بين كلّ مسمياته، وإذا قُيّد بمتعين ومسمّى مخصوص، فهم منه ما يختص بكلّ مسمّى، كصورة إنسان، وصورة أسد، وصورة حجر، وصورة قضية ومسألة، وصورة ربّ وخالق، وليست الصورة كالصورة، «ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يُفهم منها ما دلّ عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دلّ عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من مشاركة المخلوق

(1) المرجع نفسه، ص 128-129.



الخالق في شيء من خصائصه، سبحانه وتعالى»<sup>(1)</sup>. فالإضافة وحدها هي التي تخصّص المعنى العام، وتُظهر الاختلاف والمغايرة في المتشابه والمطلق، وتسمح بتمييز نمط ظهور الصفة والاسم في هذا المسمى والموصوف، على غير ما يظهران به في مسمى وموصوف غيره.

إنّ الإغراء الذي مارسه صيغة: «صورة لا كالصور» على الصفاتية المثبتة، تعدّى المصرّحين بها كابن قتيبة، والقاضي أبي يعلى الفراء؛ إذ لم تعد الصيغة رأياً منفرداً، وموقفاً معزولاً؛ بل خلفية نظرية ثابته في كلّ المواقف الجامعة بين التشبيه والتنزيه، والإثبات والنفي، وإن وردت هذه الصيغة عندها بألفاظ تعدّدت مضامينها، وموضوعات الصفات فيها، أو تنوّعت أشكال التعبير عنها، كما في شكل هذه العبارة عن الصفات، والتي استقرّت في عدد من المصنّفات البيداغوجية التعليمية للعقائد ومختصراتها: «هي لا هو ولا غيره»<sup>(2)</sup>، بمرتبة «المنزلة بين المنزلتين» عند المعتزلة. وكانت صيغة الصفات: «هي لا هو»، أو صيغة الذات: «هو لا هو»، بدورها، موضوعاً عقدت له هرمينوطيقا الصفات في كتب العقائد المختصرة والمبسطة، أبواباً وفصولاً لتوسيع شرحها وتفسيرها، وتحسين تلقّيها. ولا يبعد المثال، أو المثل في وظيفته التوسيطية البينية عن مفهومي الواسطة والبرزخ، كما سنتعرّف تطويرهما على يدي ابن عربي.

#### 4- إعادة كتابة آية التنزيه:

إنّ صيغة: «صورة لا كالصور»، خرجت من الموقف الطبيعي التمثيلي الأيقوني، الذي تضمّنته صيغة: «جسم لا كالأجسام»، إلى الموقف المرجعي الهرمينوطيقي، الذي يعيد كتابة الآية القرآنية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

(1) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 15.

(2) التفّازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1988م، ص 37. قال التفّازاني: «صفات الله -تعالى- ليست عين الذات، ولا غير الذات». المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[الشورى: 11]، على أساس صورة جمعيتهما بين التشبيه والتزيه في العبارة عن هذا المتشابه المختلف؛ أي بالخروج من القسمة الثنائية الحسية والعقلية، موجود/معدوم، عين/غير، معنى/لا معنى، بزرع الاختلاف في قلب التشابه، وإسكان اللامعنى في المعنى، من مرجعية المثل الذي لا يماثله مثل، والمعنى الذي لا يماثله معنى؛ لأنّ ظهور حقيقة الذات في العبارة اللغوية، هو ظهور متوتر، ومتردّد، وبينّي، وبرزخي، يعطيك الأمر وغيره، ويدلّك، من الصفة المشتركة والمتشابهة، على الموصوف المختلف، فالْمَثْلُ تدليل إشاري، وليس تمثيلاً تجسيمياً.

نعثّر لدى حسن حنفي على تحليل للبنية الشعورية للصيغة الكلية العامة: «صفة لا كالصفة»، التي تنطبق على الصيغ الجزئية: «جسم لا كالأجسام»، أو «شيء لا كالأشياء»، أو «يد لا كالأيدي»، أو «صورة لا كالصور»، ذكر فيه أنّ هذه العبارات لا تعبر عن عمليات عقلية؛ بل عن عملية شعورية انفعالية تواجه أزمة داخلها، هي صراع نفسي بين توتري الإثبات والنفي في عواطف التأليه، تعكسها جملة الإثبات: «هو صورة»، خشية السقوط في محذور إعدام الذات وتجريدها، ثمّ المسارعة إلى جملة النفي: «ليس كالصور»، خشية السقوط في محذور تشبيه الذات وتمثيلها، فيكاد الجزء الأول من الصيغة لا يقترب من الحسّ والتشخيص، حتى يسارع الجزء الثاني منها إلى الاقتراب من العقل والتجريد. وكلّ العبارة أو الصيغة، بجزأيهما المتناقضين، فرار وهروب من مواجهة تبعات يقينيات حسية، أو عقلية، غير مقطوع بأيّ منها في حقّ الرب، ونقص في الشجاعة، وخوف من الحسم، فأمر العبارة بهذه الصيغة الملتبسة أقرب إلى الاحتراس، والاحتياط، والتردد في الحسم والقطع العقلين، بين اختيارين متعارضين في التأليه والتقديس الشعوريين، بالتعبير عنهما دفعة واحدة؛ أي بـ «التعبير من خلال التناقض»، وبالإقدام والإحجام، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الوراء، إثارةً للسلامة، «إنّها الحيلة الإنسانية، التي تودّ الإمساك بالطرفين، حتى ولو استحال التوفيق بينهما عقلاً، والعبارات قادرة

على مثل ذلك، مثلاً: إنه ليس غيباً، ولكنه ليس ذكياً، ليس شجاعاً، ولكنه ليس جباناً (...) هي عبارات لا تدلّ على معنى، وإنّما تكشف عن عمليات شعورية وراء هذه الصياغات، وهو شائع في الحلول المتوسطة، والاتجاهات التي تجمع بين الحلين المتعارضين. ويبدو ذلك، أيضاً، في خطابنا المعاصر في حياتنا القومية، مثل: نحن لم نتصر، ولكننا، أيضاً، لم ننهزم<sup>(1)</sup>.

باختصار، إن اختيار صيغة: «صفة لا كالصفة»، حسب حنفي، حلّ وسط وطريق السلامة، وإن ناقض قواطع العقل؛ أي أنّ الصيغة استجابة لحاجات الأمن النفسي والاجتماعي، أكثر من كونها تعبيراً عن مبرهنات عقلية؛ إنّها تمرين في العبارة أقرب إلى تمارين الصورة الفنية الأدبية، المحتفلة بالغموض والالتباس، والتي تُقنع متلقيها بجمالية صياغة التوتر الشعوري المغترّب في موضوعه، منها إلى تمارين الصور المنطقية البرهانية، التي تُقنع بوضوحها العقلي. وخلاصة نقد حنفي لصيغة: «صفة لا كالصفة»، ونظائرها، وأمثالها من صيغ: «هو لا هو»، أو «يعلم بعلم لا كعلمنا»، أو له «يدان لا كالأيدي»، أنّ هذه العبارات الفنية الإنشائية لا تقول شيئاً، وهي «تدور حول المشكلة، ولا تحلها»<sup>(2)</sup>.

لكن الذي أثار انتباهنا في قراءة حسن حنفي، على ما تتمتع به من قوة تحليلية لشعور التأليه لدى المتكلمين، أنّها لم تلتفت إلى أنّ نصوص الوحي، التي أخضعها الهرمينوطيقا الكلامية لقراءاتها، ولعمليات إعادة صوغ قضايها في الذات والصفات، هي نفسها تعبّر عن هذا الملتبس الإلهي، من داخل اللعبة الفنية الإنشائية للغة، المنبعث من المنطقة الرمادية بين البياض والسواد، وهي لعبة الوضوح والغموض، وجدل الظهور والخفاء، والحضور والغياب. فلعل هرمينوطيقا الصورة، وباقي الصفات، في صياغتها لعبارة: «صورة لا كالصور»، تعيد تمثيل المشهد الأصلي لهذا الشيء، الذي لا يشبه الأشياء،

(1) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، (م.س)، مج2، ص 617-618.

(2) المرجع نفسه، مج2، ص 622.

والموجود، الذي لا يشبه الموجودات، أو الوجود المتوتر، الذي عبر عن نفسه في اللغة الإنسانية بالتوتر والقلق في العبارة، وليس بإمكان الصيغ العقلية أو الحسية أن تعبر عنه. ومن ثمة كان للغة الفنية، والعبارة الإنشائية، التي انتقدها حسن حنفي، دور في إعادة الاعتبار للوضع التخيلي البرزخي لهذا الوجود البيني المتوتر، فعبارة الحديث: «خلق الله آدم على صورته» أعطت، في ضمير الهاء البرزخية، هذا التوتر، الذي سعت اتجاهات التشبيه والتنزيه إلى حلّه، عن طريق تمارينها في الإثبات والنفي، بإعادة الضمير المستشكل إلى الله، في الإثبات، أو إلى الإنسان في النفي، وعبارة القرآن: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، لم تحلّ مشكل الاختيار الحاسم بين التشبيه والتنزيه، بقدر ما صاغته في عبارة تقبلهما.

فعبارة «صورة لا كالصور» قد لا تعبر، عندنا، فحسب، عن بناء شعوري توفيق يوثر التوافق، والمصالحة، والتوازن بين قطبي التوتر؛ التشبيه والتنزيه؛ بل تعبر عن واقع هذا المتوتر نفسه في النصوص؛ أي الذي ظهر للشعور القرائي متوتراً وبرزخياً على أصالته، فالتوتر مكوّن من مكّونات النص واللغة، قبل أن يكون مكوّناً من مكّونات القراءة، وهو بنية في الأسماء الإلهية المتضادة، والصفات الخبرية المشتبهة، قبل أن يكون بنية في شعور التأليه، وفي الانفعالات الإنسانية؛ بل لو جاز لنا أن نمدّ هذا التوتر إلى ما قبل نص الوحي، لقلنا: إنّ اللغة الإنسانية، التي عبر إليها خطاب الوحي، أو عبر بها، مسكونة أصالة بهذا التوتر في تسمية العالم، ووصف الأشياء، وتصنيف الحقائق؛ إذ تحتل ألفاظها المحدودة والنهائية، من المعاني غير المحدودة واللامتناهية، ما لا يمكن إلا أن يخلق التوتر، والاختلاف، والتضاد المنتج والمولد<sup>(1)</sup>. وعلى هذا، عبارة: «صورة لا كالصور» تُسمّي هذا التوتر

(1) ذهب أبو حامد الغزالي، في رده على مَنْ سأل: لِمَ لَمْ تَرِدْ في ألفاظ ومعاني نصوص الوحي المتشابهة ألفاظ ناصة على المعنى المراد؛ حيث لا يوهم ظاهرها ما يخالف المراد منها؟ إلى أنّ بعض المعاني والأشياء ليس لها في اللغة عبارات دالة عليها، =

الأصلي، وتشير إليه، وتعبر عنه، ولا نعتقد بأنها تسعى إلى حله، حتى يُقال إنها قد حُلَّت مشكلاً، أو لم تحلّه، كما في سؤال وجواب حسن حنفي.

إذا كان الأصل هو الغموض، والالتباس، والعماء، والرماد، فإن أصالة التعبير عنه ليست في ردّه إلى الوضوح؛ بل في نقله إلى معرفة نفّية برزخية تقبل به على ما هو عليه أمره من نفقية، فتصبح العبارة نفقاً كما المعبر عنه، ولفظ «العبارة» في العربية نفسه يعطي هذا الوجود البرزخي النفقي، فالمعنى في العبور، وعند ابن عربي أن «عين الأمر في النَّق»<sup>(1)</sup>.

أما من حيث الاختلاف بين النص: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، والقراءة: «صورة لا كالصور»، فالظاهر منه أنّه اختلاف في التعبير عن توتر التشبيه والتنزيه، بين تقديم النفي، والسلب، والمحو على الإثبات، فالنفي من النص ابتداء، كما جاء به نص الشهادة: «لا إله إلا الله»، وبين تقديم الإيجاب والإثبات على السلب والنفي، فالإثبات من القارئ ابتداء، النص يمحو ثم يثبت، ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ [الرعد:

= وأنّ واضع اللغة لما كان ليس في قدرته، وليس مفروضاً فيه، أن يضع لكلّ معلوم ومجهول نصّاً عليه في اللفظ، كانت «استعارة الألفاظ من موضوعات اللغة ضرورة كلّ ناطق بتلك اللغة»، فالألفاظ الخاصة الناصة على معنى محدّد محدودة ومتناهية، «والمعاني غير متناهية العدد، والموضوعات بالقطع يجب أن تنهاى، فتبقى معانٍ لا نهاية لها، يجب أن يُستعار اسمها من الموضع»، فاكتفى الواضع بوضع البعض، وترك للمتكلّم باللغة أن يستعير من المناسب في اللفظ الموضوع ما يتناسب معه، لقرائن، لتسمية الشيء أو المعنى الجديد المستحدث، أو المستكشف، فالقصور في الفهم والالتباس في الكلام مبعثه محدودية الألفاظ اللغوية، وقصورها من جهة، والتي تتوسّع في احتواء الجديد والمجهول بالاستعارة والنقل، لا بإحداث لفظ جديد بإزاء معنى جديد، ومبعثه من جهة أخرى، محدودية عقول العامة لتقصيرها الشديد في تحصيل معرفة التقديس، وتقديمه على النظر في الألفاظ والجمود عليها. يُنظر في ذلك حديث الغزالي عن «قصور اللغات وضرورة المحاورات»، في كتابه: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1986م، ج 4، من ص 102، إلى ص 106.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 46.

[39]، والقراءة تثبت، أولاً، ثم تمحو، ثانياً؛ أي أنها تبدأ من حيث انتهى النص، حتى تكتمل الدائرة الهرمينوطيقية التوحيدية التفاعلية للنص والقراءة، فصيغة القراءة الإنسانية: «صورة لا كالصور»، مرآة انعكس عليها النص الإلهي: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [الشورى: 11]، فأعطت قلب الأول في النص إلى الآخر، والآخر في النص إلى الأول، كما تقلب المرآة صورة الرائي المقابل لها، فيظهر فيها يمين الرائي يساراً، ويساره يميناً؛ أي أنها تعطي الصورة على المضاهاة<sup>(1)</sup> والمُنازلة<sup>(2)</sup>، لا على المشابهة والمماثلة التامتين.

(1) المضاهاة: هي المناسبة في المثال المضروب والأنموذج، على المقاربة التناظرية لا على المقارنة التكافئية والتشابهية. وهي معرفة الشيء من المثل والنظير الموافق لمعناه، لا المثل المشابه له في الشكل والهيئة الجسمانيين. والمراد بالمضاهاة بين أمرين التسوية بينهما في الصورة المعنوية لا الحسية، فقولنا: إن الإنسان حيّ عالم قادر سميع بصير متكلم، وأن الله كذلك، لا يعني التشبيه والمشابهة، وإنما يعني المضاهاة والمناسبة في المعنى؛ أي أن الله حيّ عالم قادر سميع بصير متكلم، والصورة المناسبة لتعرف معنى هذه الصفات والنعوت هي الإنسان، فمن عرف الصورة الإنسانية، أمكنه الارتقاء في الموازنة إلى معرفة معنى الصفة الإلهية في ما ذكر له من صفات. يُنظر في ذلك نتفّ من كلام الغزالي عن المضاهاة والمناسبة في: الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (م.س)، ج4، ص176-177-178، وفيها قوله: «الأشياء تُعرف بالأمثلة المناسبة، ولولا المضاهاة المذكورة لم يقدر الإنسان على الترقى من معرفة نفسه إلى معرفة الخالق... فصارت النفس بمضاهااتها وموازاناتها مرقاة إلى معرفة خالق النفس». المرجع نفسه، ص178. وبذلك، تكون المضاهاة نوع مشاركة تقتضيها ضرورة المعرفة الإنسانية، في مداخلها اللغوية والشرعية والعقلية؛ حيث تظهر في الألفاظ المشتركة والمتواطئة، والصفات المتشابهة، والأقيسة العقلية. فإذا كان الحق لا يضاهي في ذاته، فإن ما مع الناس من معرفة لغوية، ومخاطبات شرعية، تستند إلى المضاهاة ولا بد، ف«صفات التشبيه مضاهاة مشروعة، فما أنت ضاهيت (...) والعقل ينافي المضاهاة، والشرع يثبت وينفي، والإيمان بما جاء به الشرع هو السعادة، فلا يتعدى العاقل ما شرع الله له». ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص411.

(2) المُنازلة، عند ابن عربي، مفارقة وتخارج، لأنّ فيها مغادرة المنازل، وهي من =

فالقراءة مقلوب النص، لا على التضاد؛ بل على الاختلاف، ينطلق النص من التجريد، والتعالي، والتنزيه في حقّ الذات، ليصل إلى التشخيص، والمحايثة، والتشبيه في العبارة الإنسانية. وتبدأ القراءة من التشخيص، والمحايثة، والتشبيه، الذي ليس معها غير ذلك؛ إذ لا علم لها إلا بالمتعين المعلوم عندها، لتصل إلى التجريد، والتعالي، والتنزيه، المجهول لها؛ تدلّ من المتكلم بالنص في المخاطبة بالمعلوم للسامع، وفي الإلقاء (النزول)، وتدّنّ من المستمع بالتلقي في الارتقاء (الإعلاء) إلى المجهول والمتعالي، الذي ليس كمثله شيء، وهذا ما تعطيه المنازلة والمضاهاة بين النص والقراءة على الاختلاف.

بهذا تكون عبارة: «صورة لا كالصور»، خلاقة ومنتجة، ومولّدة لهذا الارتقاء من المشخص إلى المجرد<sup>(1)</sup>، من الإدراك الحسي إلى الشعور الفني الجمالي، من الوعي المتعين إلى الوعي الخالص، وليست عبارة عقيمة تدور

= استراتيجيات إرادة التواصل والمحاورة، وبنيتها قصدية تفاعلية من حركة التوجه، وحركة القبول والاستعداد، ومعناها نزوله إليك في التفهيم، وصعودك وعروجك إليه في الفهم، ويسمى التقاء التفهيم والفهم، والتعريف والتعرف، مناظلة على صيغة مفاعلة. قال: «المنازلة أن يريد هو النزول إليك، ويجعل في قلبك طلب النزول عليه، فتتحرك الهمة حركة روحانية لطيفة للنزول عليه، فيقع الاجتماع به بين نزولين؛ نزول منك عليه، قبل أن تبلغ المنزل، ونزول منه إليك؛ أي توجه اسم إلهي قبل أن يبلغ المنزل. فوقوع هذا الاجتماع في المنزلين يسمى مناظلة». الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص577-578. كقولنا عن المعنى في نظريات النص والقراءة: إنه في مناظلة لا في منزل؛ أي إنه ليس في محلّ ما في النص، وليس في موقع ما من القارئ، وإنما هو في محل افتراضي بينهما، يحدث بحركة التعاون والمشاركة التفاعلية على إظهاره، فالمعنى حصيلة مُناظرة. والقول بالمناظلة قول بالاختلاف لا التشابه؛ لأن المناظلة حصيلة حركتين مختلفتين.

(1) ذكر الغزالي أنّ معنى الارتقاء في الأسباب، الوارد في الآية: ﴿فَلْيَرْقُوا فِي الْآسْبَابِ﴾ [ص: 10]، هو «صعود الأخس إلى الأشرف، حتى ينتهي إلى واجب الوجود، كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمَنُ﴾ [التَّجْم: 42]». الغزالي، المضمون به على غير أهله، (م.س)، ص123.

حول نفسها، وليس القول بإنشائها وفنيته، كما ذهب الدكتور حسن حنفي إلى ذلك في نقده العقلي لها، بناء على نقد أهل البرهان التقليدي للأقاويل الشعرية والخطابية، بموجب للقدح فيها؛ لأنها التَّقَطَّت من تركيبها الفني والإنشائي الخيالي، ما عجز كلٌّ من التركيب البرهاني العقلي التنزيهي المحض، والتركيب الحسي التشبيهي الغليظ، أن يلتقطاه من توتر في «الوجود الذي لا يشبهه وجود»؛ (أي في الوجود الثالث البرزخي، الذي له وجه إلى الوجود المطلق، ووجه إلى العدم المطلق)، وأن يعكسها من صورة ما عليه أمر هذا الذي ليس هو على صورة المعقولات فيُعَقَّل، وليس هو على صورة المحسوسات فيُحَسَّ، ولا يقبل به العقل إلا معقولاً مجرداً، والحسّ إلا محسوساً محدّداً، فقبل به الخيال كما هو أمره في جمعيته للنقيضين، لاتساعه له، كما قبلت به الصورة الفنية لقدرتها على إظهاره في توتره البيني وتردّده البرزخي بين الإثبات والنفي، والتحديد والتجريد، من كونه، في الآن نفسه، هوية ومشابهة: «هو»، «صورة»، ومغايرة ومخالفة: «لا هو»، «لا كالصور»<sup>(1)</sup>.

إنّ ما ضاقت عنه دولتا المحسوس والمعقول، من حيث مبادئهما الطبيعية والمنطقية، التي تفرض في قضاياها انسجاماً واتساقاً، على قاعدة الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع، صار حقيقة ممكنة القبول في دولة الخيال (أرض الخيال والحقيقة)، ومنطق العوالم الممكنة، اللذين يقرّان بالتناقض

(1) المعلوم أنّ الموقف الطبيعي الحسيّ أو العقلي لا يُدرك إلا أنّ الأمر هو أو لا هو، صورة، أو لا صورة، ولا يتمكّن له أن يُدرك أمراً: هو لا هو، وصورة لا صورة. ويدفع هذا الأمر الثالث بالتناقض، مع العلم بأنّ هذا الأمر الثالث المعلوم هو الفاصل بين الأمرين الأول والثاني المعلومين المتناقضين، وهو الذي يجعلهما، في بنية تقابلهما وتناقضهما، ممكني المعنى والإدراك والتمييز، ف«ما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما فاصل به يتميّز كلّ واحد منهما من الآخر، وهو المانع أن يتصف الواحد بصفة الآخر (...) فهو يقابل كلّ واحد من المعلومين بذاته، وهو المعلوم الثالث، وفيه جميع الممكنات، وهي لا تتناهى، كما أنّ كلّ واحد من المعلومين لا يتناهى». ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 46.



والتعارض مبدأً حجاجياً وبرهانياً كذلك، فالجملة الإنشائية الفنية: «صورة لا كالصور»، التي لا تتمتع بقوة حجاجية في البرهان الأرسطي التقليدي؛ لأنها ليست على مقاسه، أو ليس في قوته ومزاجه قبولها وإدراكها، هي حجاجية بامتياز في البرهان المنطقي التداولي الحديث، في تحليله الدلالي للعبارات الفنية والأدبية، وللصيغ الإنشائية المجازية والاستعارية؛ حيث نقل هذه العبارات والصيغ إلى المجال المنطقي الحجاجي الموسع، فعدها ذات فعالية حجاجية في عالم الإمكان، الذي تُنشئه وتضعه وضعاً، كما في دولة الأدب والصناعات الموسيقية والشعرية، وعوالم الفن عموماً<sup>(1)</sup>.

والحقيقة أنّ صيغة: «صورة لا كالصور» حوّلت النظر في الصفات من بنية التقابل الضدي (الإثبات/والنفي)، ومن طلب المركز، الذي تعود إليه الصفات وتُحمل عليه (الحس التشبيهي، أو العقل التنزيهي)، إلى بنية التوتر التكاملي والجدلي بين طرفي الإثبات والنفي، وإلى تأمل بلا مركز، ولا أصل؛ بل هوية في غيرية، وتشابه في اختلاف، واختلاف في تشابه، وكثرة في وحدة، ووحدة في كثرة، وشيء في لاشيء، ومعنى في لامعنى، وأمر في غيره، والعكس كذلك. وهكذا أمكن للتوحيد أن يظهر في هذه الصيغة، بوصفه حركة صيرورة تلوين في تكوين، وتكوين في تلوين، وهدم في بناء، وبناء في هدم، كما أمكن للنص: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [الشورى: 11]، أن يظهر في القراءة: «صورة لا كالصور» (النص في القراءة) على التخريج التوتري البرزخي الذي ذكرناه؛ أي وضع النص والقراءة معاً في البرزخ والنفق المفتوحين، وهو تنسيبهما التخيلي، كسراً للبنية التقابلية للقسمة الحسية العقلية المغلقة (النص والقراءة).



(1) يُنظر تحليل أمبرتو إيكو لبنى العوالم الممكنة، من حيث هي بناءات ثقافية لعالم تجربتنا الحية، في كتابه: Lector in Fabula, op. cit., p. 167.

## الفصل الثالث

### القراءة التأويلية التعطيلية

ذكر عدد من الذين لم يمنعوا احتمال عودة الضمير المستشكل إلى الله، في حديث الصورة، أنه لا بُدَّ من المصير في حال الإقرار بنسبة الصورة لله، إلى تأويل الصورة<sup>(1)</sup>، بما يليق بتنزيه الرب عن ظاهر معناها، وظاهر معناها عندهم هو من نعوت الخلق والمحسوسات (الشكل والهيئة المركبة والتخاطيط)، وذكروا في التأويل ألفاظاً ومعاني تصلح لتقوم مقام لفظ الصورة، أو معناها في الحديث.

وقد جعل ابن الجوزي الموقف التأويلي من أخبار الصفات، ضمن المرتبة الثانية من مراتب قراءة هذه الأخبار، قال: «الناس في أخبار الصفات على ثلاث مراتب:

- أحدها: إمرارها على ما جاءت، من غير تفسير ولا تأويل، إلا أن تقع ضرورة، كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: 22]، أي جاء أمره، وهذا مذهب السلف.

- المرتبة الثانية: التأويل، وهو مقام خطر.

---

(1) المراد بالتأويل والقراءة التأويلية الاصطلاح الخاص، الذي استقر عليه معنى التأويل في علم الكلام والجدل، وهو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر بدليل. أو بعبارة الرازي: «صرف اللفظ عن ظاهره، إلى معناه المرجوح». الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 206.

- المرتبة الثالثة: القول فيها بمقتضى الحس، وقد عم جهلة الناقلين؛ إذ ليس لهم حظ من علوم المعقولات، التي يُعرف بها ما يجوز على الله تعالى، وما يستحيل. فإنّ علم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التشبيه، فإذا عدموها تصرفوا في النقل بمقتضى الحس<sup>(1)</sup>.

إذا تمّ تحييد مرتبة الإمرار، ومعه التفويض؛ لأنهما توقّف عن التفسير وعن القراءة والتأويل، وعدم القول في أخبار الصفات، إلا بما قال به النص لفظاً، مع جعل معناه عند الله معلقاً غير منزل، ما يفضي، عند ابن تيمية، في نقد التفويض المطلق، الذي نسبوه خطأ إلى السلف، إلى التضليل والتجهيل<sup>(2)</sup>، فإنّه لا يبقى، حسب ابن الجوزي، إلا موقفان متواجهان ومتعارضان، في قراءة أخبار الصفات؛ الموقف الطبيعي الحسي (التشبيه والتمثيل)، والموقف العقلي (التنزيه والتأويل)، الأول يبقى الألفاظ على معانيها الظاهرة ومفهومها اللغوي الحرفي، والثاني يصرف الألفاظ عن الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوح، بالاستعانة بما تتوسع به الألفاظ من مجازات واستعارات في الاستعمال والتداول الخطابي؛ حيث إنّ خروج اللفظ، عند استعماله في سياقات تخاطبية، عن مقتضى ظاهر معناه، أمرٌ جرت به الألسن واللغات، فلما كان ذلك كذلك في اللغة، اعتبر لفظ الصورة في الحديث، ومعه ألفاظ الصفات المستشكلة، استعمالاً مجازياً للفظ تشبيهي موضوع في الحس، للتعبير عن معنى تنزيهي عقلي. ومن ثمة وجب القول في لفظ الصورة لله بمقتضى العقل التنزيهي، لا بمقتضى الحس التشبيهي، موافقة للقاعدة القرآنية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11].

(1) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، (م.س)، ص 61-62.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (م.س)، ج 1، ص 15. وسُمّي المفوضة المطلقة بـ «أهل التضليل والتجهيل». وكذلك سُمّي تلميذه ابن قيم الجوزية، المتوقفة والمفوضة: «أصحاب التجهيل الذين قالوا: نصوص الصفات ألفاظ لا تُعقل معانيها، ولا يُدرى ما أراد الله ورسوله منها، ولكن نقرؤها ألفاظاً لا معاني لها، ونعلم أنّ لها تأويلاً لا يعلمه إلا الله». مختصر الصواعق المرسلّة، (م.س)، ص 54.

فكلّ ما وصف الله به نفسه من صفات هي ليست على حقيقتها في الحسّ الظاهر؛ بل لها في اللغة والاستعمال وجوهاً من التصريفات ينبغي صرفها إليها؛ لأنّ معانيها ليست حقيقة في ذات الله؛ بل هي مجاز، كما في استعمال لفظ «اليد»، للدلالة على معنى غير حقيقة الجارحة، وهو المعنى المجازي: «النعمة» و«القدرة»، في قولهم: «فلان يد على فلان»؛ أي له فضل، ونعمة، ومنّة، وفي قول الرسول لنسائه: «أطولكن يداً أسرعكن لحاقاً بي»، «أراد بذلك السماحة في الجود، دون الطول للعضو»<sup>(1)</sup>. وهكذا تُتأوّل كلّ ألفاظ أخبار الصفات، بحسب المجاز اللغوي فيها، لا الحقيقة الحسية، فيقال: «استواؤه: قهره واستيلاؤه، ونزوله: برّه وعطاؤه، ومجيئه: حكمه وقضاؤه، ووجهه: جوده وحبائه، وعينه: حفظه وقوته واجتباؤه، وضحكه: عفوه، أو إذنه، وارتضاؤه، ويده: إنعامه، أو إكرامه، واصطفائه...»<sup>(2)</sup>.

وما الذهاب إلى هذا الموقف التأويلي للأسماء والصفات إلا لقيام القواطع العقلية عند المتأولة، على امتناع أن تكون المعاني الحقيقية لألفاظ هذه الصفات قائمة بالرب، وإلا كان جسماً وبدناً يشبه سائر الأجسام والأبدان المخلوقة، وهو الذي وصف نفسه بأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فوجب، عقلاً، تنزيه الرب عن الجارحة والعضو الجسماني، من يد، وإصبع، وعين، ووجه، وصورة، وغيرها.

على هذا الاعتبار في تقرير تنوّع استعمال الألفاظ في غير ما وُضعت له أصلاً، يمكننا إثبات لفظ الصورة لله، مع تأويل الصورة بالمعاني المجازية التي تحتملها، والتي تُستعمل فيها الصورة، ممّا يصح أن يُقال فيه لله صورة، من غير أن ينصرف الذهن إلى المعنى الحرفي للصورة، الذي هو الهيئة

(1) الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1986م، ج 4، ص 101.

(2) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 11-12.

والشكل الخارجيان، والتخاطيط والرسوم، فلا بُدَّ في ظواهر هذه الألفاظ من التأويلات التي تُحمل عليها فتحتملها.

وقد رأى الرازي، في القانون الذي وضعه في حكم مخالفة ظاهر النقل لحكم العقل، أنّه في حال وجود هذا التعارض بين ظاهر «التشبيه والتجسيم في اللفظ»، وحكم التنزيه العقلي عن المشابهة والجسمية، لا يمكننا المصير في الدلائل النقلية، إلا إلى مسلكين: «إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها»<sup>(1)</sup>.

والقائلون بأنّ ظواهر الأخبار الصحيحة في الصفات «المتشابهة»، غير مرادة، يفترضون، ضمناً، أنّ لألفاظ هذه الصفات معاني على غير الظاهر من الألفاظ؛ أي أنّ لها تأويلاً، وهذا التأويل إمّا أن يقال: إنّه يمكن معرفته والعلم به من استعمالات اللغة لهذه الألفاظ، وإما أنّ هذا التأويل حقيقة، لكن هو مما يعلمه الله. ولذلك عدّ الرازي تفويض العلم بالمعنى الحقيقي التأويلي للصفات، من بين القراءات التأويلية لهذه الصفات؛ لأنّ المفوضة أثبتوا أنّ ألفاظ الصفات على غير ظاهر معناها، وفوّضوا العلم بهذا التأويل إلى الله، ولم يجعل الرازي للتشبيه وللتجسيم قسماً، ولا نصيباً في هذا المسلك التأويلي. قال: «ثمّ إن جوزنا التأويل: اشتغلنا، على سبيل التبرّع، بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوز التأويل، فوضنا العلم بها إلى الله، فهذا القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات»<sup>(2)</sup>.

وقد خصّ ابن تيمية مصنفه الكبير (درء تعارض العقل والنقل)، لنقد هذا القانون الكلي، ونقض منطلقاته الهرمينوطيقية، وتفكيك أصوله العقلية،

(1) المرجع نفسه، ص 193-194. وهذا القانون المرجعي في تأويل المتشابهات، هو إعادة صياغة لقانون أبي حامد الغزالي، الذي دفع به تصادم العقول والنقول، في رسالته: قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تعليق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1988م، ج 7، ص 123.

(2) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 194.

وليست هذه الدراسة موضع تفصيله، وإنما القصد بيان انطباق هذا القانون في القراءة التأويلية على مجموع الصفات التي تشعر ظواهرها بأن هذه الظواهر غير مرادة، وإنما المراد أمر آخر يُعلم من العلم بالمعاني الاستعمالية لهذه الألفاظ، التي تخرج بها الألفاظ عن مقتضى الظاهر، وباب هذا العلم في البلاغة، وفي مقاييس الأساليب واللغة ووجوه الإضافات، ممّا هو مقعد له في علوم البيان والمعاني.

غير أنّ القول بأنّ للفظ معنى حرفياً ظاهراً، منتفياً في الذات الإلهية لاقتضائه التشبيه، ومعنى مجازياً تأويلياً، ثابتاً فيها لتوافقه مع التنزيه، لاقي معارضة شديدة من منكري المجاز في كلام الرب وصفاته؛ لأنّ القائلين بالمجاز يفتحون باب تحريف الألفاظ عن مواضعها في الخطاب الإلهي، ويجعلون لكلّ لفظ مستشكل عندهم معاني علي مرادهم، لا على مراد المتكلم، فيرجحون بالظنّ والاحتمال، ولذلك أُعيدت صياغة الحقيقة والمجاز في اللغة لا على أساس إثبات معنى أصل في اللغة، ومعانٍ مجازية في الاستعمال التداولي اللغوي؛ لأنّه لا سبيل إلى معرفة الأصل في الوضع اللغوي حتى ترتب عليه فروع التحويلات المجازية؛ بل على أساس الإقرار بلفظ مطلق المعنى، ومعانٍ مقيدة بإضافة اللفظ وتركيبه في جملة القول، فاليد معروفة مطلقاً، والوجه معروف مطلقاً، والصورة معروفة مطلقاً، إن جرت هذه الألفاظ على إطلاقها بلا تحديد، ولا تشخيص، ومن غير تركيب، ولا إضافة، فهم منها معنى مجمل وكلي، لا وجود له في الخارج؛ أي لا مرجعية له تضبطه وتعيّنه، فإن أضيفت الألفاظ في تركيب، إلى مخصوص بها، كما في جمل: صورة زيد، وصورة الأسد، وصورة المسألة والأمر والقضية، وصورة العبارة، وصورة الله... اختلفت معانيها من مضاف إليه إلى آخر، فكان لفظ الصورة في التقييد والإضافة، بحسب ما تستحقه ذات من أضيف إليه.

هذا النقاش في التوسّع اللغوي هو من باب الجدل بين القائلين بآلية الحقيقة والمجاز، والظاهر والتأويل في اللفظ، وبين القائلين بالإطلاق في

الألفاظ والتقيد فيها، ويمنعون أن تكون للفظ حقيقة ومجاز، بل الألفاظ كلها على حقيقة معانيها عند تركيبها، ولا حقيقة لها خارج التركيب يمكن أن تُرد إليه، إلا تعريفات مجملة. وقد ترتب على إدراك خطورة تأويل ألفاظ الصفات بآلية الحقيقة والمجاز، عند المثبتة من أهل الحديث والسلفية، الإنكارُ التام للمجاز في اللغة، لما قد يدفع إليه القول بالمجاز من تعطيل المعاني «الحقيقية» لألفاظ الصفات، واتخاذ ذلك قانوناً وطريقة في تأويل المخاطبات الإلهية، على غير ظواهر ألفاظها وعباراتها، وعلى غير مراد المتكلم بها، زعماً أن للفظ معنى ظاهراً قبيحاً غير مراد، ومعنى باطناً حسناً مراداً<sup>(1)</sup>، ومن ثمة كان السعي إلى فك الارتباط بينهما.

ومما انتبه إليه منتقدو التأويل والمجاز في نصوص الوحي أن القراءة التأويلية لم يكن لها أن تقول بالتأويل والمجاز، لولا قيامها أصلاً على

(1) مثلت ردود ابن تيمية على القائلين بالمجاز في اللغة وخطاب الوحي الصيغة الكلامية المطورة لمنكري المجاز، في إبطالهم التأويل. وقد عبرت عنها فتاويه في المجاز، ورسائله في عقيدة السلف، ومواقفه من تأويل أخبار الأسماء والصفات، (من كتبه، التي جادلت ونازعت في وقوع المجاز وجوازه: كتاب الإيمان، اعتنى به ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، 1996م، ابتداء من ص 73. ومجموع فتاوى ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، طبع ونشر مجمع الملك فهد، ج 7، ابتداء من ص 87). وعد تلميذه ابن قيم الجوزية المجاز طاغوتاً ثالثاً من بين الطواغيت التي سلطتها، عنده، الجهمية على الأسماء والصفات، لتعطيل حقائقها في الذات الإلهية (كتابه: مختصر الصواعق المرسلة، فصل في كسر الطاغوت الثالث، وهو طاغوت المجاز، (م.س)، ص 231). ومن شيوخ العصر، الذين سايروا ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية في إنكار جواز المجاز، العلامة محمد الأمين الشنقيطي، في كتابه: منع جواز المجاز في المنزل للتعب والإعجاز، تحقيق أبو حفص سامي بن العربي، مكتبة السنة، القاهرة، مصر، 1993م. وينظر في تفصيل الجدل اللغوي والكلامي في منع المجاز أو إجازته، كتاب: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، عرض وتحليل ونقد: عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، 1985م، والجزء الثاني من الكتاب مخصص لاستعراض أدلة المانعين ونقدها.

التجسيم والتمثيل؛ إذ قاعدة التأويل تبدأ من التجسيم، وتنتهي إلى التعطيل، وصورتها أن المتأول تقوم بنفسه معاني التجسيم، والتشبيه، والتمثيل في ألفاظ الصفات التي يسمعها، أو يقرؤها، ثم يدفعها بالتأويل عن طريق الفصل بين معنى حرفي تشبيهي لا يليق، يعدل عنه ويقوم بتعطيله، ويثبت مكانه معنى تنزيهياً يليق بفهمه، فالتأولة «فهموا التشبيه، أولاً، ثم انتقلوا به إلى المحذور الثاني وهو التعطيل، فعطلوا حقائقها [أي الصفات] بناء منهم على ذلك الفهم الذي لا يليق بهم، ولا يليق بالرب سبحانه»<sup>(1)</sup>.

### 1- وجوه تأويل صورة الله:

وجوه تأويل الصورة التي للرب كثيرة، كلّها سعت إلى فكّ الارتباط بين الصورة بمعناها الحرفي في المخلوق المصوّر، وهو عندها هيئة الجسم وشكله، والصورة بمعانيها المجازية في حق الخالق المصوّر، وقد لخص أبو حامد الغزالي في (إلجام العوام عن علم الكلام)، علة التأويل في الصورة، وسبب العدول بها عن حقيقتها في الأجسام إلى معناها اللائق بالله، في ما ذكره من أنّ لفظ الصورة، من المشترك الذي يُطلق على معنيين مختلفين؛ أحدهما حسي جسماني، وثانيهما معنوي وروحاني، فـ «الصورة اسم مشترك قد يُطلق ويراد به الهيئة الحاصلة في أجسام مؤلفة مرتبة ترتيباً مخصوصاً، مثل الأنف، والعين، والفم، والخذ، التي هي أجسام، وهي لحوم، وعظام. وقد يطلق ويراد به ما ليس بجسم ولا هيئة في جسم، ولا هو ترتيب في أجسام، كقولك: عرف صورته، وما يجري مجراه»<sup>(2)</sup>؛ أي عرف صورة الأمر أو صورة المسألة والواقعة، فـ «إذا جرى لفقيه في كلامه لفظ الصورة، بين يدي الصبي أو العامي، فقال: صورة هذه المسألة كذا، وصورة الواقعة كذا، ولقد صورت للمسألة صورة في غاية الحسن، ربما توهم الصبي، أو العامي الذي لا يفهم معنى المسألة، أنّ المسألة شيء له صورة، وفي تلك

(1) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، (م.س)، ص 34.

(2) الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، (م.س)، ص 63.



الصورة أنف، وفم، وعين، على ما عرفه، واشتهر عنده، أما من عرف حقيقة المسألة، وأنها عبارة عن علوم مرتبة ترتيباً مخصوصاً، فهل يتصور أن يفهم عيناً وأنفاً وفماً كصورة الأجسام؟ هيهات، يكفيه معرفته أنّ المسألة منزّهة عن الجسميّة وعوارضها، فكذلك معرفة نفي الجسميّة عن الإله وتقديسه عنها، تكون قرينة في قلب كلّ مستمع، مفهومة لمعنى الصورة في قوله: خلق الله آدم على صورته. ويتعجب العارف بتقديسه عن الجسميّة، ممّن يتوهم لله -تعالى- الصور الجسميّة، كما يتعجب ممن يتوهم للمسألة صورة جسمانيّة<sup>(1)</sup>.

يقتضي التقديس، إذاً، الذي هو سبق المعاني التنزيهية لدى المتلقي، في نفيه المبدئي مشابهة الرب لذوات الأجسام، والأشكال، والصور المحسوسة من مخلوقاته، أن يُصار، في تأويل الصورة التي للرب، إلى المعنى الثاني المدرك في الصور المعنوية المعقولة؛ بل تقديم المعنى التنزيهي على اللفظ التشبيهي، إذ لمّا لم يضع واضع اللغة للصورة المعنوية المعقولة في غير الأجسام، لفظاً نصّاً يدل عليها حقيقة، استعير لفظ الصورة الجسميّة والحسية، للدلالة على معنى آخر روحي، ليس بجسم ولا محسوس، ولا عرض في جسم، وهذا مخرج المثل والأمثال، كما تقدم بيانه، إذ التمثيل وضرب المثل، منهاجه «ضبط أرواح المعاني بقوالب الأمثال (...)» وكنه الموازنة بين عالم الشهادة، التي يُتخذ طينة الأمثال، وبين عالم الملكوت الذي منه تنزل أرواح المعاني<sup>(2)</sup>. وعلى هذا، يكون لفظ الصورة قالباً لبيان حقيقة أخرى، أو للإشارة إليها، لا يعبر عنها بمجرد اللفظ؛ بل يُتخذ اللفظ مرقاة إليها، لارتفاعها وبعدها عن الحسّ. فالألفاظ، التي هي مرآة للمعاني الحسية في عالم الشهادة والمُلك، هي كذلك، مرقاة إلى

(1) المرجع نفسه، ص 100-101.

(2) الغزالي، مشكاة الأنوار، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية،

بيروت - لبنان، 1986م، ج 4، ص 25.

المعاني المقدسة في عالم الغيب والملكوت، ومن ثمة وجب أن يكون فهم اللفظ في دلالاته على معنى غير مراد في الحس، ترقياً في التلقي، بدل أن يكون التزاماً بالجمود على معاني الألفاظ في الحس؛ إذ «لما كان عالم الشهادة مرقى إلى عالم الملكوت، كان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقى»<sup>(1)</sup>. والترقي عبور ومجاز.

ومن هذه المعاني المجازية المقبولة في القراءة التأويلية لصورة الرب، معنى الصفة، وإضافة الفعل، والمَلِك، والخلق، والروح المدبرة:

#### أ- الصورة بمعنى الصفة:

ذكر الفخر الرازي من هذه التأويلات: الصورة بمعنى الصفة، ف«قد تُذكر الصورة ويراد بها الصفة، يقال: شرحت له صورة هذ الواقعة، وذكرت له صورة هذه المسألة، والمراد من الصورة، في كل هذه المواضع، الصفة (...) فيكون المعنى: أن آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام، بكونه عالماً بالمعقولات، قادراً على استنباط الحرف والصناعات، وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الوجوه، فصح قوله عليه السلام: «إنّ الله خلق آدم على صورته» بناء على هذا التأويل»<sup>(2)</sup>.

غير أنّ تأويل الصورة بمعنى الصفة، فراراً من التشبيه المستبشع، الذي في الصورة المعلومة في الحس، قد أوقع هذا التأويل في التشبيه بالمعاني، إذ يحتفظ لفظ الصفة بالتشبيه العام، ويقبل به في المعنويات والمناسبات بين صورة الرب، وصورة المعنى، والأصل في مذهب التأويل في الصفات، التنزيه المطلق المفيد نفي التشبيه من كل وجه. ولا يتأتى القول بالتشبيه في المعاني، إلا عند القبول بمبدأ وجود مشابهة ما، لكنها ليست في الصور الجسمية بل في الصور والصفات المعنوية، فإذا قلنا: إنّ خلق الإنسان على

(1) المرجع نفسه، ص 26.

(2) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 99-100.

صورة الربّ لا يقصد به صورة جسمية، وإنّما صورة بمعنى الصفة المعنوية. لم نكن انتقلنا من تشبيه إلى تنزيه، بل من موضوع مشترك مشتبه منفي عن الرب، وهو الجسمية، إلى موضوع مشترك يقبل المشاركة، والاتفاق، والتشابه، وهو المعاني المعقولة، وهذا انتقال من موضوع متشابه، إلى موضوع آخر متشابه، أو هو إقرار بوجود موجودين يتشابهان في أمر وموضوع، ويختلفان في أمر وموضوع آخر، أو يتشابهان من وجه ويختلفان من وجه آخر. فلا تكون القراءة التأويلية بذلك، إلا تنوعاً على القراءة التمثيلية، لا خروجاً عنها.

### ب- نقد تأويل الصورة بالصفة:

يعرض ابن تيمية صورة الإبقاء على معنى التشبيه والتشابه، في مذهب تأويل الصورة على أنها صفة معنوية، في التعليقات النقدية الآتية:

- أن التأويل بالمشابهة في الصفة المعنوية لا الصورة الحسية، نفي للتجسيم لا التشبيه؛ بل إنّ ما قيل عن أوصاف الجسم ومنها التركيب، لازم للقول بالصفة المعنوية، التي هي تركيب في المعاني أيضاً، ف«ما يسمونه تركيباً، لازم على القول بثبوت الصفات؛ بل على القول بالوجود نفسه؛ بل هو لازم لمطلق الوجود»<sup>(1)</sup>، فيكون تأويل الصورة بالصفة، في الحديث، إقرار نوع مشابهة. و«المقصود أنهم في تأويلهم مثبتون لنظير ما فروا منه، فإنهم فروا من التشبيه، ولم يتأولوه إلا على التشبيه، وإن قالوا بثبوت التشبيه من وجه دون وجه، كان كلام منازعيهم، في النفي والإثبات أقوى من كلامهم»<sup>(2)</sup>. فغاية ما تم في عملية تأويل الصورة، هو صرف لفظها عن ظاهر معناه، إلى معنى آخر محتمل، هو «الصفة»، مع الاحتفاظ بسياق المشابهة في الحديث: «على صورته»؛ بل إنّ القول بالمشابهة والمشاركة في الصفات

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 522.

(2) المرجع نفسه، ج 6، ص 561.

المعنوية، كما أجازها الرازي في قوله بالتخلق بأخلاق الله<sup>(1)</sup>، هي عند ابن تيمية أعظم وأغرب من القول بالمشابهة في مجرد مسمى الصورة أو الوجه، لأن المشابهة المذكورة في الصفات المعنوية الكمالية، تشعر، أكثر مما في لفظ الصورة الخارجية، بمزاحمة الألوهية.

- أن قانون الخطاب في الحديث يتعارض مع قانون التأويل، فسياقات الحديث وسياق الصورة فيه، فضلاً عن سياقات الصفات المستشكلة، تذكر كلها أوصافاً حسية من مثل الخلق والطول، والوجه في حديث النهي عن ضرب الوجه وتقبيحه، وسياق التأويل يدفع بالصورة إلى الصفة المعنوية، بعيداً عن القرائن الحسية في النص، مما يلزمه أن يتأول كذلك الخلق والوجه على المعنى الروحي الذهني لا الحسي، وفي ذلك من التمحل والمنازعة للنص ما يجعل التأويل واقعاً تحت رحمة الجزئيات والتفاصيل، التي تقتضي منه كل مرة نفيها، وطلب تأويل وتعليل خاص لها، والجمع بين قول في صفة أو نص، والقول في صفة أو نص آخر، قبل أن يستقيم له القانون التأويلي العام، الذي عليه أن ينسجم بالضرورة مع قانون الخطاب في النص، والمحكوم بقرائن قد تمنع المصير إلى التأويل العام، كما في حديث النهي عن ضرب الوجه وتقبيحه؛ لأنه على الصورة، الذي لا يناسبه تأويل الصورة بمعنى الصفة؛ لأنّ الضرب والتقبيح حسيان هنا، فإن قيل الصورة، هنا، بمعنى الصفة المعنوية، لم يكن ذلك تعليلًا مناسباً لمنع ضرب الوجه وتقبيحه، وكان ذلك فراراً من تشابه متحمل، إلى تشابه آخر لا يمكن احتمالهما وطاقته؛ إذ يلزم في معنى الصفة التي جعلت تأويلاً للصورة، أن يُتأول بدوره، حتى يصلح لتأويل كلّ أحاديث الصورة، ومنها حديث منع ضرب الوجه وتقبيحه لعلّة كونه على الصورة.

لذلك كان كثير من أهل الحديث يلزمون، في الجدل، أهل التأويل، بنظير ما فروا منه. فإن قال المتأولة الصورة بمعنى الصفة المعنوية، فراراً من

(1) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص100.

التشبيه، لزمهم في الصفة المعنوية، أيضاً، أن ينفروا من التشبيه القائم فيها؛ لأنّ الصفة المعنوية قد تحتل أنها من جنس صفات المخلوق؛ «حيث تكون الحقيقة من جنس الحقيقة، مع كون هذا عالماً وهذا عالماً، وهذا حياً وهذا حياً، وهذا قادراً وهذا قادراً، وهذا سمياً بصيراً وهذا سمياً بصيراً؛ بل هذا موجود وهذا موجود، مع كون الحقيقتين والعلم والقدرة متشابهات. وكذلك لا يجب إذا كان لهذا وجه وصورة، ولهذا وجه وصورة، أن تكون الحقيقة من جنس الحقيقة، مع تشابه الحقيقتين. يوضح ذلك أنّه، على التقديرين، لا بُدّ من أن يكون بين الذات والذات مشابهة، إذا كان على الصفة المعنوية، فإن كون هذا عالماً قادراً، وهذا موجوداً وهذا موجوداً، وهذا ذاتاً وهذا ذاتاً، وهذا ذاتاً لها صفات، وهذا ذاتاً لها صفات، لا بُدّ أن يثبت التشابه»<sup>(1)</sup>.

والمقصود أن الأدلة، التي تثبت بها الصفة المعنوية، هي الأدلة التي تثبت بها الصورة أيضاً، ويلزم، في كلّ من الصفة المعنوية والصورة، نوع من المشابهة في بعض الوجوه، لا يرتفع، فعلم أن تأويل الصورة بالصفة المعنوية لا يحلّ معضلة المشابهة، التي تأفف منها التأويل، واستبشعها، وذلك أن القول التأويلي في حديث صورة الله التي خلق عليها آدم، بأنّه على معنى أن آدم خلّق على صفات الله -تعالى- المعنوية، يصير إلى الإثبات الضمني بأن صفات آدم المعنوية هي من جنس الصفات المعنوية لله، فلا ينحل إشكال المشابهة، سواء في القول بالصورة الوجودية الذاتية، أم في تأويلها بالصورة أو الصفة العلمية المعنوية. فالمحذور لم يزل؛ إذ ما مُنع به حمل الصورة في الحديث على ظاهرها لا يزال قائماً في حمل الصورة على معنى الصورة العلمية المعنوية.

- أن بين الصورة والصفة عموم وخصوص. لا يقال إنّ الصفة هي الصورة، ولا أن الصورة هي الصفة، على التشابه والترادف، والمطابقة التامة في المعنى، والمقصود أن آلية استبدال لفظ مكان لفظ آخر، في عمليات

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج6، ص524-525.

التأويل، تقوم على فرضية المشابهة التامة، وتتأسس على مخاطرة بالاختلاف القائم بين الألفاظ من حيث دلالاتها الخاصة على معانيها، ومن حيث أداؤها المراد المتعين منها، الذي لا يمكن لغيرها من الألفاظ أن تؤدّيه، إلا على سبيل المقاربة، لا على التكرار، والمطابقة، والتكافؤ<sup>(1)</sup>.

فكما وجدنا في التراث الهرمينوطيقي القديم، نقاشاً وجدلاً موسعين في مشروعية القول بالمجاز والأضداد في اللغة (لفظ واحد موضوع لمعنيين مختلفين)، نجد فيه، أيضاً، منازعة في القول بالترادف في اللغة (ألفاظ مختلفة موضوعة لمعنى واحد)، كالمنازعة، عموماً، في ظواهر المشترك اللفظي والمعنوي، في المباحث الدلالية المتصلة بقضية اللفظ والمعنى، وليس، هنا، موضع مناقشة هذه المنازعات، ولكن حسبنا الإشارة إلى أنّ آلية الاستبدال استغلت القول بالترادف في اللغة، لادعاء أنّه بالإمكان إحلال لفظ الصفة، محلّ لفظ الصورة في الحديث، لتوضيح ما غمض منه، فالمعنى الواضح الذي في لفظ الصفة، تحمله الصورة في أحد وجوهها الدلالية، ومن ثمة وجب المصير إلى هذا اللفظ، لدلالته على معنى تنزيهيّ في الصورة. على هذا الاعتبار التأويلي يكون لفظا الصورة والصفة كلمتين متشارحتين، سواء على التطابق الكلي، أم على التقاطع في جزء من المعنى،

(1) اصطلاح المقاربة يشير إلى علاقة التقاطع (Intersection) في المعنى المشترك والجزئي بين اللفظتين، ويُمنع في المتقارب إحلال لفظة محلّ أخرى، كصورة وصفة. واصطلاح الترادف يشير إلى علاقة التضمن (Inclusion)، ويوحى بالتكافؤ الكلي والتام بين معنيي اللفظتين، على السواء، حيث يجوز إحلال لفظة محل أخرى، كإنسان وبشر. ولذلك عدل كثير من القدماء عن اصطلاح الترادف إلى اصطلاحات أخرى كالتقارب والتجاور، احترازاً من القول بالتطابق التام، أو التماثل الكلي في المعنى المشترك بين اللفظتين. ويعدّ أقدم كتاب في العربية خصّص لمعالجة ظواهر المشترك المعنوي، من أوائل الكتب التأسيسية لهذا الاحتراز، أو الترجيح الاصطلاحي الظاهر من عنوانه: (كتاب الألفاظ المترادفة والمقاربة في المعنى)، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني. للتوسع ينظر: عمر، أحمد مختار، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1988م، ص 216 وما بعدها.

فإن كان الأول، فقد أنكر عدد من الدراسات اللغوية والأبحاث الأصولية عند القدماء وقوعه في اللغة على هذا الوجه؛ إذ ما من لفظة موضوعة إلا وهي تحمل من المعاني والأوجه، ما لا تحمله ألفاظ أخرى من حقلها الدلالي، وإن دلت على مسمى واحد، كالسيف، والمهند، والصارم، والحسام، لمسمى واحد، لكن في أوضاع وأحوال مختلفة<sup>(1)</sup>، وإن كان الثاني، وهو التقاطع الجزئي، لم يصح الاستبدال التام للفظ الصفة بلفظ الصورة، فلعل المعنى الخاص المتروك من لفظ الصورة هو المراد، لا المعنى العام المحتفظ به من لفظ الصفة المعنوية.

يقول ابن تيمية في تفكيك العلاقة بين الصورة المشخصة والصفة المعنوية، إنَّ «الصورة هي الصورة الموجودة في الخارج، ولفظ (ص) (و) (ر)، يدل على ذلك، وما من موجود من الموجودات إلا له صورة في الخارج، وما يكون من الوقائع، يشتمل على أمور كثيرة لها صورة موجودة، وكذلك المسؤول عنه من الحوادث وغيرها، له صورة موجودة في الخارج، ثم تكون الصورة الموجودة ترسم في النفس، وقد تسمى صورة ذهنية. فقلوه: شرحت له صورة الواقعة، وأخبرني بصورة المسألة، إما أن يكون المراد به الصورة الخارجية، وإما الصورة الذهنية. أمّا الصفة في الأصل، فهي مصدر وصفت الشيء أصفه وصفاً وصفه، ثم يسمون المفعول باسم المصدر، سُنَّة جارية لهم، فيقولون لما يوصف به المعاني صفة»<sup>(2)</sup>، فإذا يقتضي لفظ الصورة لغة، صورة خارجية، وإن طابقتها الصورة الذهنية، فإنَّ لفظ الصفة قد يقتضي صفة معنوية؛ أي صورة ذهنية، حيث إنَّ الواصف لشيء لا يمكنه أن يصفه إلا إذا ارتسم مثاله في نفسه، «وإذا كان ما في النفس من العلم بالشيء يسمى مثلاً له، وصفه، فالصورة الذهنية هي المثل،

(1) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ضبط وتصحيح محمد جاد المولى وآخرين، دار الجبل، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص 404-405.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 461.

الذي يسمى، أيضاً، صفة ومثلاً، ولهذا يُقال: تصوّرت الشيء وتخيّلته، إذا صار في نفسك صورته، ومثاله وخياله، كما يُسمى مثاله في الخارج صورة<sup>(1)</sup>. يتحصل من ذلك أنّ الصورة في الذوات أعم من الصفة، لأنها تشمل وجود رسم الشيء في الأعيان، ووجوده في الأذهان، والصفة لا تحيل إلا على ما ارتسم في الأذهان؛ أي مثال الشيء، ولذلك لا يصح، لغةً وشرعاً، أن يقول قائل: إنّ الصورة بمعنى الصفة، لأنّ إطلاق عبارة «صورة فلان» لا تعني أنّ المقصود «مجرد الصفات القائمة به من العلم والقدرة، ونحو ذلك؛ بل هذا من البهتان على اللغة وأهلها»<sup>(2)</sup>.

لو كان أمر الصورة على معنى الصفة المعنوية كما في تأويل الصورة بالصفة، لاحتاجت نصوص الصورة في الوحي كلّها إلى تأويل يبطله سياقها الدال على أنّها صورة خارجية، لا صفة معنوية، ومنها نصوص الخلق، والبعث، والحساب، والعقاب، وفيها من القرآن: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ [الأعراف: 11]، وليس المعنى ثم وصفناكم، و﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الأنفطار: 8]، وليس المعنى في أي صفة، وفيها من الحديث «لعن الله المصورين»، وليس بمعنى الواصفين، و«لا تدخل الملائكة بيتاً فيه صورة»، وليس المعنى: فيه صفة، و«يُحَرِّمُ الله صورهم على النار»، وليس المعنى تحريم صفاتهم على النار، فالمعلوم قطعاً أنّه ما أريد بالصور، هنا، الصفات المعنوية أو الذهنية؛ بل الصورة الخارجية، وعليه لا يتمكّن حمل ألفاظ الصورة في اللغة والشرع مطلقاً على معنى الصفة، ولا تشبيه لفظ الصورة ومعناها بلفظ الصفة ومعناها.

يلجأ ابن تيمية، في منع إحلال الصفة محلّ الصورة، إلى قاعدة دلالية في تحقق الترادف من عدمه، وهي أنّ: الكلمات التي تعدّ مترادفة في الحقيقة، هي الكلمات التي يمكن أن تحلّ إحداها محلّ الأخرى في أيّ

(1) المرجع نفسه، ج 6، ص 462.

(2) المرجع نفسه، ج 6، ص 466.



سياق تخاطبيّ، من غير فرق في المعنى على الإطلاق، وذلك غير ممكن في الأغلب الأعم في اللغة. ويتبيّن في تأويل معنى الصورة بمعنى الصفة في جملة حديث الصورة، أنّه في جملة (تركيب) أخرى يمتنع الاستبدال امتناعاً مطلقاً، ففي الحديث: «يُحرم الله صورهم على النار» لا يمكن استبدال الصفة بالصورة، وإلا تشوش المعنى؛ بل كان الحديث بلا معنى؛ لأنّ النار لا تعلق لها في الإحراق بالصفات المعنوية، أو الذهنية المعقولة؛ بل بالصورة الوجودية الحسية. ولما لم يكن بالإمكان إيقاع هذا الاستبدال في الاستعمال، والتبادل بين لفظتي الصورة والصفة في كلّ التراكيب اللغوية، دون تغيير القيمة الدلالية للجملة، وتغيّر مقصد الكلام والمتكلم، كان هذا الاستبدال تبديلاً وتغييراً وتحريفاً عند ابن تيمية. لذلك كثر في كلامه وصف هذا النوع من التأويل، بتغيير الكلم عن مواضعه، وبالتبديل والتحريف، الذي يُقصد به تعطيل اللفظ عن دلالته على المراد والمقصود، والتوصل بآليات الاستبدال، التي يدخل فيها المجاز، والأضداد، والترادف، للتوصل إلى نفي حقيقة الصفات في الذات بما يليق بالخالق.

إنّ ما خشيّه ابن تيمية في نقد القراءة التأويلية، من تبديل (تحريف) الكلم عن مواضعه، لتعطيل حقيقة الصفات المؤدّي إلى إعدام الذات، هو ما خشيّه الرازي في قوله بالتأويل والتبديل، من وقوع الألفاظ المتشابهة المعنى في التمثيل والتشبيه المنافيين عنده لتنزيه الرب عن مشابهة المخلوقات. فالتأويل والتمثيل، على اختلافهما الظاهر، واقعان تحت تأثير تضارب العاطفة الإيمانية نفسها، والخوف الديني نفسه المتعلق بموضوعين شعوريين: الوجود والفقدان؛ الخوف من فقدان الرب، وإعدامه، وتجريده من وجوده، عند الغلو التنزيهي التأويلي، والخوف من تشييء الرب، وتحديدّه، وتجسيمه، عند الإغراق التشبيهي التمثيلي. فإذ يعدّ ابن تيمية الصورة أدلّ من الصفة المعنوية على أصالة الوجود الذاتي الكمالي المتميز للرب، يعدّ الرازي الصفة المعنوية أدلّ من الصورة على أصالة الوجود المتعالي الكمالي المميز

لرب، عن الأشكال، والهيئات، والأجسام المركبة. الصورة هي صفة كمال عند ابن تيمية، والصفة المعنوية صورة كمال عند الرازي، والقول بالصورة بمعنى الهيئة الخارجية صفة نقص عند الرازي، ومن ثمّ وجب المصير إلى الصفة المعنوية في تأويل لفظ الصورة.

إنّ القول بالصورة، بمعناها الثابت لها في اللغة والاستعمال، صفة كمال في الوجود عند ابن تيمية، وإنما النقص في عبارة الصفة المعنوية، التي تُعَدُّ، وتسلب، وتنفي، أكثر ممّا تثبت من وجود حقيقي متميّز للرب. وها هنا أمر آخر محذور، غير التمثيل والتعطيل، هو النقص والعيب، فيكون السؤال في الحقيقة ليس متعلقاً بالتمثيل والتعطيل؛ بل بالكمال والنقص، وهو سؤال: أيُّ اللفظين أدلّ على مسمّى الكمال في الذات، الصورة الوجودية الخارجية أم الصفة العلمية المعنوية؟ فإذا تعلّق الصورة الوجودية في القراءة التأويلية بالأجسام، فإنّ القول فيها كالقول في الأجسام والمجسّمات، وهو أنّ الجسم مركّب متحيّز ومحدود، والربّ، في كماله، منزّه عن الجسمية، ومن ثمّ هو منزّه عن الصورة الخارجية المجسّمة، وكان دفع الصورة من دفع الجسم، على التنزيه والكمال الذي يقتضيه من ليس كمثله شيء، وإذا تعلّق هذه الصورة الوجودية في القراءة التمثيلية والمرجعية بالثبوت في الوجود والأعيان، كان الأوّلى وصف الرب بها على الكمال في الوجود الذي لا يشبه وجوده وجوداً ولا موجوداً، فالرب «لو لم يكن له وجود خارجي، كان خيلاً قائماً بالذهن، لا حقيقة له»<sup>(1)</sup>، ولو كانت صورته بمعنى صفته العلمية المعنوية، لا صفته النفسية القائمة بذاته، لكان من أنقص النواقص في الوجود العيني، وهو مجرد كونه فكرة ومعنى وعدمًا.

نستنتج من هذا أنّ عين ما فرّ منه التمثيل عين ما فرّ منه التأويل، وهو النقص، والكلّ مقدّس منزّه عقيدته التي يتصوّر فيها المناعة، عن عقيدة غيره

(1) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، (م.س)، ص 33.

التي يتصوّر فيها الشناعة؛ إذ موضوعات الكمال والنقص، هي التي أنتجت التقديس والتدنيس، فالموصوفات بالكمال من المعقولات المتعالية على الحس والعيان، والتي تتصورها القراءة التمثيلية في صنافتها الوجودية، على أنها هي النقص بعينه، تتحول في الصنافة الوجودية للقراءة التأويلية، وتنقلب إلى موضوعات ومسمّيات للكمال.

إن الاتفاق على وصف الرب بالكمال في ذاته وصفاته، ثابت عقدي إيماني عند الجميع، والاختلاف في الموصوفات والمسميات بالكمال متغيّر، بين من يُعلي الوجود في الأعيان ومن يخفضه، بين من يرفع الوجود في الأذهان ومن يضعه. وإلى هذا التأمل ذهب الغزالي في الحكم على مقالات أهل القبلة في الذات والصفات، قال: «اتفق المسلمون على أنّ الله -تعالى- موصوف بكلّ كمال، بريء من كلّ نقصان، لكنّهم اختلفوا في بعض الأوصاف، فاعتقد بعضهم أنها كمال فأثبتها له، واعتقد آخرون أنها نقصان فنفوها عنه»<sup>(1)</sup>. ثمّ قدم أمثلة عن هذا التنازع في موضوعات الكمال، وذكر منها: «اختلاف المجسمة عن المنزهة، قالت المجسمة: لو لم يكن جسماً لكان معدوماً، ولا عيب أقبح من العدم، وكذا النفي عن الجهات قول بعدمه؛ لأنّ من لا جهة له لا يتصوّر وجوده، وقالت المنزهة: لو كان جسماً لكان حادثاً، ولَفَاتُهُ كمال الأزلية، والمنفِيّ عن الجهات كلّها، إنما يوجب عدم من كان محدوداً منحصراً في الجهات، فأما ما كان موجوداً قديماً لم يزل ولا جهة، فلا ينصرف إليه النفي»<sup>(2)</sup>. فما له صورة موجود قائم بنفسه، وما ليس له صورة لا شيء، ولا شيء معدوم لا قيام له، حسب القراءة التمثيلية والمرجعية<sup>(3)</sup>، ينقلب في القراءة

(1) الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1986م، ج 2، ص 30.

(2) المرجع نفسه، ص 30-31.

(3) «متى نُفيت الإشارة والتعيين، لم يبق إلا العدم المحض، والتعطيل أو الاتحاد والوحدة والحلول»، ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، (م.س)، ج 7، ص 595.

التأويلية إلى أنّ ما له صورة جسم متعيّن مركب متحيز ومحدود بالهيئة والشكل الخارجي الحسي<sup>(1)</sup>. وما كان كذلك هو مخلوق وشيء من أشياء العالم، وليس ممسّى الرب والخالق كذلك، لأنّه ليس كمثله شيء.

بهذا التنازع في الاصطلاحات بين الاسم والمسمى، تتحوّل كلّ القضايا الأنطولوجية والشيولوجية تحت مسميات الوجود والموجود، والوجود والفقدان، والجسم والروح، والذات والصفات، والمُلك والملكوت، والغيب والشهادة، والواجب والممكن، إلى اختيارات هرمينوطيقية لغوية تتجمّع كلها في قضية اللفظ والمعنى، حيث تعيد اللغة إسكان هذا القلق الوجودي والديني في ألفاظها وتراكيبها، وتعيد تسمية وتمثيل الحقائق الأنطولوجية في القوالب الاصطلاحية، على المضاهاة القائمة بين الوجود في الأعيان، والوجود في الأذهان والجنان، والوجود في اللسان.

لقد سعت القراءة التأويلية إلى فكّ الارتباط التام بين لفظ الصورة، وجزء من معناه الدال على الوجود العياني الخارجي، وسعت القراءة المرجعية، في نقدها للتأويل وإبطاله، إلى إعادة الرباط بين لفظ الصورة، وكامل معناه الدال على الوجود العياني الخارجي، أولاً، ثمّ على الوجود الذهني ثانياً، حتى في قولنا: «صورة المسألة والواقعة»، لا يمكنها إلا أن تكون على صورة موجودة في الأعيان، ومتمثلة في الأذهان، لا على معنى الصفة المعنوية فحسب.

(1) «الصورة على الحقيقة تقع على التخاطيط والأشكال، وذلك من صفات الأجسام. والذي صرفنا عن كونه جسماً، من الأدلة القطعية، قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]. ومن الأدلة العقلية: أنّه لو كان جسماً كانت صورته عرضاً، ولو كان حامل الأعراض، جاز عليه ما يجوز على الأجسام، وافترق إلى صانع، ولو كان جسماً مع قدمه، جاز قدم أحدنا، فأحوجتنا الأدلة إلى تأويل صورة يليق إضافتها إليه، وما ذلك إلا الحال الذي يوقع عليها أهل اللغة اسم صورة، فيقولون: صورتك مع فلان، وفلان على صورة من الفقر». ابن عقيل، نقلاً عن: دفع شبه التشبيه، لابن الجوزي، (م.س)، ص 36.

نستخلص ممّا سبق أنّ نقد تأويل الصورة بمعنى الصفة قد بيّن أنّ النقد لا يتوجّه إلى رفض ما تتضمّن الصورة من معنى الصفة؛ بل إلى رفض قصر تأويل الصورة في الحديث، على الصورة المعنوية<sup>(1)</sup>؛ أي على تضيق دلالة الصورة على معنى الصفة، أو الصورة الذهنية، دون ما سواها من المعاني والدلالات التي هي أولى فيها، ومنها الدلالة على هيئة الشيء، وما به وجوده في الخارج، وقيامه بذاته، والتي تحاول القراءة التأويلية استبعادها، وإقصاءها، وكبتها، نفوراً منها من كلّ دلالة للصفة، أو للصورة على ذات موجودة قائمة بنفسها في الخارج. «وكما أنه لا بد لكلّ موجود من صفات تقوم به، فلا بد لكل موجود قائم بنفسه من صورة يكون عليها، ويمتنع أن يكون في الوجود قائم بنفسه ليس له صورة يقوم عليها»<sup>(2)</sup>.

وكما لم تنتف في القراءة التأويلية إمكانات إثبات نوع مشابهة في تأويل الصورة على أنها صفة معنوية، خلافاً لأصول هذه القراءة في النفي المطلق للمشابهة من أيّ وجه، لم تستطع القراءة التمثيلية، كذلك، أن تلغي مطلقاً هذا التأويل للصورة بمعنى الصفة المعنوية؛ إذ أقرّت، بعد الجدل والمنازعة في أمر التشبه الإنساني بأخلاق الرب، وهي صفات معنوية، أنه من الممكن أن يدل حديث الصورة على الصفة المعنوية، دلالة تَضَمّنٍ ولُزومٍ؛ لأنّ هذا المعنى صحيح وثابت في نفسه دلّت عليه نصوص منفصلة، تحثّ على اتصاف العبد بمعاني أسماء الله، من مثل: «إنّ الله جميل ويحب الجمال»، و «إنه طيب لا يقبل إلا طيباً»، و«إن الله نظيف يحب النظافة»<sup>(3)</sup>.

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج6، ص473. وفيه أنّ: «لفظ الصورة لا يجوز أن يقتصر به على ذلك [أي المثال الذهني العلمي، أو المعاني القائمة بالموصوف]؛ بل لا يكون لفظ الصورة إلا لصورة موجودة في الخارج، أو لما يطابقها من العلم والقول، وذلك المطابق يسمّى صفة، ويسمّى صورة. وأمّا الحقيقة الخارجية فلا تسمّى صفة، كما أنّ المعاني القائمة بالموصوف، لا تسمّى، وحدها، صورة».

(2) المرجع نفسه، ج6، ص525.

(3) المرجع نفسه، ج6، ص519-520.

وبالقبول بالاحتمال في المعنى، والترجح في الدلالة، بعيداً عن الإصرار في الجدل والمنازعة بالقواطع العقلية والنقلية، يفتح التأويل على التمثيل، كما يفتح التمثيل على التأويل، انفتاح التشابه على الاختلاف، وكأنّهما ضرورتان للفهم، ووجهان لعملة واحدة، أو طرفان لموضوع متشابه مختلف، يُدرك النفي فيه من الإثبات، والإثبات من النفي، ويُعين طرف على فهم الطرف الآخر؛ بل لا قيام للتمثيل دون التأويل في أساس القراءة والمعرفة، كما لا قيام للتأويل إلا على أساس التمثيل في القراءة التأويلية.

### ج- الصورة إضافة فعل وملك وخلق:

من الوجوه، التي تصلح لتأويل إضافة الصورة إلى الرب في حديث الصورة، ما خاضت فيه الهرمينوطيقا الكلامية في باب ما يُضاف إلى الرب من الأشياء، والمخلوقات، والأفعال، إضافة ملك، وخلق، وفعل، لا إضافة صفة إلى موصوف، يقول ابن الجوزي: «فقد ابتدع من سمى المضاف صفة»<sup>(1)</sup>، فيكون القول بـ «صورة الله»، كالقول بـ «بيت الله»، و«عباد الله»، و«صنع الله»، فهي «فعله وخلقها، فتكون إضافتها إليه من وجهين: أحدهما التشريف بالإضافة، كقوله تعالى: ﴿وَطَهَّرَ بَيْتَ اللَّطَّافِينَ﴾ [الحَجّ: 26]. والثاني ابتدعها لا على مثال سبق»<sup>(2)</sup>. وهو التأويل نفسه الذي ساقه الفخر الرازي من بين وجوه تأويل صورة الرب، قال: «المراد من هذه الإضافة بيان شرف هذه الصورة، كما في قوله: بيت الله، وناقة الله»<sup>(3)</sup>.

وقد سبق ابنُ فورك كلاً من ابن الجوزي والرازي، إلى تفصيل القول في هذه الإضافة، والتوسع فيها؛ إذ يرى أنّ من طرق الإضافات إلى الله، وطرق التخصيص، أنّ من الأشياء ما يُضاف إلى الله من طريق أنه فعله، كما يقال:

(1) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، (م.س.)، ص 9.

(2) المرجع نفسه، ص 30.

(3) الرازي، أساس التقديس، (م.س.)، ص 101.

خَلَقَ اللهُ، وأَرْضَ اللهُ، وسَمَاءَ اللهُ. كما تضاف إلى الله إضافات بمعنى المَلِك؛ أي أَنَّهَا مَلِكُ اللهِ دون سواه، فيقال: رَزَقَ اللهُ، وعَبَدَ اللهُ. «وقد يقال على معنى الاختصاص من طريق التنويه بذكر المضاف، إذا خَصَّ بالإضافة إليه، وذلك نحو قوله: ناقة الله، فإنها إضافة تخصيص وتشريف، يفيد التحذير والورع من التعرُّض لها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: 29]. وقول المسلمين للكعبة: بيت الله، تخصيصاً بالذكر في الإضافة إليه تشريفاً، وهو كقوله، أيضاً، في إضافة المؤمنين إلى نفسه بلفظ العبودية في قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان: 63] إلى آخر صفاتهم...»<sup>(1)</sup>. إلى أن قال: «ثم إذا نظرنا في إضافة الصورة إلى الله عز وجل، فلم يصحَّ أن يكون وجه إضافتها إليها نحو إضافة الصفة إلى الموصوف بها، من حيث تقوم به، لاستحالة أن يقوم بذاته -عز وجل- حادث بوجه، ولا صورة، ولا تأليف، ولا غيره؛ لأنَّ ما قام بذات من تأليف وصورة، لم يألَف غير ما لم يَقم به، وبذلك يمنع أن يكون غيره قد تصوّر بها، وذلك محال، فبقي من وجوه الإضافات كذا المَلِك، والفعل، والتشريف، فأما المَلِك والفعل فوجه عام، ويبطل فائدة التخصيص، فبقي أَنَّهَا إضافة تشريف»<sup>(2)</sup>. وقصده من استبعاد تأويل الصورة على أَنَّهَا إضافة المَلِك، أو إضافة الفعل، والإبقاء على إضافة التشريف والتخصيص، أن كون الصورة في آدم مَلِكاً لله، أو فعلاً له، يجعل الحديث بلا معنى؛ إذ ورد ليخص آدم، من دون غيره من الخلق، بتشريف وتخصيص، ولا شرف لآدم على سائر الخلق والعالم بكونه مَلِكاً لله، ومخلوقاً له؛ لأنَّ كلَّ مخلوق هو كذلك، فبقي أن تكون الصورة إضافة تخصيص وتشريف، كما شرفت ناقة النبي صالح، على سائر النوق التي هي كلها للخالق، بشرف إضافتها إلى الله: «ناقة الله»، وتخصيصها بتقدير إلهي هو ذكر الله لها؛ إذ نسبها إليه،

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 58-59.

(2) المرجع نفسه، ص 60.

كنسبته الصيام إليه في الحديث القدسي: «الصيام لي... أو الصوم لي»<sup>(1)</sup>،  
تشریفاً وتعظيماً لهذه العبادة، والشعيرة الدينية.

ما انتهى إليه تأويل ابن فورك نفسه هو صدى آراء عدد من أهل النظر  
والتأويل قبله، نقلها البيهقي في (الأسماء والصفات)، وهي قولهم: «إنَّ  
الصور كلها لله تعالى على معنى الملِك والفعل، ثم ورد التخصيص في  
بعضها بالإضافة تشریفاً وتكريماً، يقال: ناقة الله، وبيت الله، ومسجد الله.  
وعبر بعضهم بأنه -سبحانه- ابتدأ صورة آدم لا على مثال سابق، ثم اخترع  
من بعده على مثاله، فخص بالإضافة، والله أعلم»<sup>(2)</sup>.

وإذا كانت هذه القراءة التأويلية تستند إلى تحليل البنية التركيبية لأسلوب  
الإضافة، في إضافة الصورة إلى الله، فإنَّ قراءة تأويلية أخرى لنسبة الصورة  
إلى الرب تذهب إلى تأكيد وجود هذه الصورة التي خُلِقَ عليها آدم عند الرب؛  
أي على صورة عند الرب، منفصلة عنه، فُصِّلَت صورة آدم ونُسجت عليها،  
فقليل: إنَّ الصورة في الحديث صورة مخصوصة منقوشة في ساق العرش،  
أظهرها الله لإسرافيل الموكل بالصور، وأن المراد خلق الله -تعالى- آدم على  
صورته التي هي محفوظة ومنقوشة في ساق العرش، قبل الخلق والنشأة  
الآدمية، فلم يزل إسرافيل «ناظراً إلى صور الخليقة المصورة تحت العرش،  
فإنَّ في الحديث: إن لكلِّ ما خلق الله -تعالى- صوراً مخصوصة في ساق  
العرش، أظهرها الله -تعالى- لإسرافيل قبل تكوين الخلق»<sup>(3)</sup>.

من الذين مالوا إلى هذا المذهب في التأويل، الصوفي الشهير عبد  
الوهاب الشعراني، في قوله: «لكلِّ صور ابن آدم تشابه وتشاكل في الخلقة؛  
لأنَّ أصلهم صورة آدم، وإلى ذلك الإشارة بقوله ﷺ: إنَّ الله خلق آدم على

(1) أخرجه البخاري (رقم 1761) ومسلم (رقم 1946 و1151)، في الصحيحين، من

حديث أبي هريرة. صحيح الإمام البخاري، وصحيح الإمام مسلم، (م.س).

(2) البيهقي، الأسماء والصفات، (م.س)، ص 431-432.

(3) حديث لا أصل له.



صورته؛ أي التي نقشت في ساق العرش واللوح، قبل خلق آدم، فإنّ الحق -تعالى- لا صورة له تعقل، لمخالفته تعالى لسائر الحقائق، فافهم. قال وهب بن منبه: فإسرافيل، دائماً، ناظر إلى الصور المنقوشة في ساق العرش، وإلى الأرحام عند تصوير الأجنة، فإذا أراد الله -تعالى- نفخ الروح في جنين، أخذ إسرافيل تلك الصورة المختصة بذلك الجنين، ويلقيها إلى تلك الأرحام، فيلقبها ملك الأرحام إلى الجنين، فيصور في الرحم على شاكلة تلك المنقوشة في ساق العرش، المعينة لها<sup>(1)</sup>.

وقد نسب القول بالصورة، التي في اللوح المحفوظ، إلى النبي إدريس، الذي هو هرمس الحكيم عند عدد من المتكلمين والفلاسفة المسلمين، كما تقدّم؛ حيث رُوي من صحائف هذا النبي أنّه قال: خلق الله آدم على صورته التي صورها في اللوح المحفوظ<sup>(2)</sup>. قال الشيخ أبو طاهر: «إلقاء الصورة، في الحقيقة، إنّما هو إلقاء لنسختها التي تليق بها، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُمَوِّدُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [آل عمران: 6]»<sup>(3)</sup>.

وشرف هذه الصورة، التي خلق عليها آدم، يكمن في أنّ الله خلق آدم على صورة لم يشاكلها شيء من الصور في الجمال والكمال، فشرف آدم بها، فحصل له التكريم، ورتبة الجلال والعظمة، وذلك أن فرض الله على الملائكة السجود له لاختصاصه بعلم لا يشاركه فيه غيره، «فتميز بهذه الصفات، وهي صفات التعالي، عن سائر العالمين والمخلوقين في وقته. فعرفنا عليه السلام، بذلك، إسباغ نعم الله عز وجل عليه، وتشريفه إياه بخصال التعالي، وهي صفات مما في صفات الله على الاختصاص»<sup>(4)</sup>.

(1) الشعراني، عبد الوهاب، القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية، تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول، دار النهار للطبع والنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2004م، ص 182.

(2) ابن طاووس، سعد السعود، (م.س)، ص 33.

(3) الشعراني، القواعد الكشفية، (م.س)، ص 182-183.

(4) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 57-58.

### د- نقد إضافة الخلق والملك والفعل في صورة الرب :

وجّه ابن تيمية نقداً جديلاً لاذعاً لكلّ التأويلات، التي تذهب إلى القول بصورة منفصلة، في التركيب الإضافي اللغوي: «صورة الله»، بالقول نفسه في التركيب الإضافي اللغوي والمعنوي: «بيت الله»، فهو يرى أنه - وإن تساوى التركيبان على صعيد الإضافة اللغوية - يمتنع، من جهة المعاني المعقولة في التركيبين، استواؤهما للأسباب الآتية:

- إن معنى التركيب الإضافي الذي في جُمل: «بيت الله»، و«ناقة الله»، و«أرض الله»، هو غير معنى التركيب الإضافي في جملة: «صورة الله»، فمعنى التركيب الأول إضافة أشياء أو أعيان قائمة بنفسها إلى خالقها. أما معنى التركيب الثاني فهو إضافة أمر ما لا يقوم إلا بغيره؛ إذ الصورة لا استقلال لها في نفسها عن محلّ ظهورها، وإضافتها إلى من تقوم به، هو إضافة صفة إلى موصوف بها، «مثل العلم، والقدرة، والكلام، والمشئة، إذا أضيفت إلى موصوف. وهذا هو الفرق بين الأمرين، وإلا التبست الإضافة التي هي إضافة صفة إلى موصوف، والتي هي إضافة مملوك ومخلوق، إلى المالك والخالق، وذلك هو ظاهر الخطاب في الموضعين؛ لأن الأعيان القائمة بنفسها، قد علم المخاطبون أنّها لا تكون قائمة بذات الله، فيعلمون أنّها ليست إضافة صفة. وأمّا الصفات القائمة بغيرها، فيعلمون أنّه لا بد لها من موصوف تقوم به، وتضاف إليه، فإذا أضيفت علم أنّها أضيفت إلى الموصوف التي هي قائمة به، وإذا كان كذلك، فالصورة قائمة بالشيء (المصوّر)، فصورة الله كوجه الله، ويد الله، وعلم الله، وقدرة الله، ومشئة الله، وكلام الله، يمتنع أن تقوم بغيره»<sup>(1)</sup>. ومعنى ذلك أنّ الصورة ليست شيئاً، مثلها في ذلك مثل العلم، والقدرة، والكلام، حتى يقال فيها جميعها، بالقول نفسه في الناقة، والبيت، والأرض، وهي ذوات وأشياء، وأعيان قائمة بنفسها وكيانها، وذلك «أنّ لفظ الصورة لا يُقال إلا على ما هو قائم

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج6، ص434-435.

بذي الصورة، فأما الأمور المنفصلة عنه التي لا تقوم به فلا تكون صورةً له<sup>(1)</sup>؛ أي صفةً له.

- أن الصورة المملوكة أو المخلوقة، «هي مشاركة لجميع الصور في كون الله خلقها من جميع الوجوه، فما الموجب لتخصيصها بالإضافة إلى الله؟ وأيضاً سائر الأعضاء مشاركة للصورة التي هي الوجه، في كون الله خلق ذلك جميعه، فينبغي أن يُضاف سائر الأعضاء إلى الله بهذا الاعتبار، حتى يُقال: يد الله، ووجه الله، وقدمه، ونحو ذلك لكون أن الله خلقه»<sup>(2)</sup>. فإذا كان الكل مخلوقاً لله، فلا معنى لتخصيص الصورة بإضافتها في الخلق إلى الله، علماً بأنّ الحديث يخص الصورة بالذكر، في سياق خلق آدم عليها، فدل ذلك على وجود معنى زائد، أو متجاوز للخلق، أو إضافة الخلق، وأن الصورة هنا مخصوصة بمعنى خاص، لا تعلق له بمجرد الخلق والملك لله؛ بل إن إضافة الناقة، والبيت، والأرض، والعباد إلى الله، تتضمن معنى زائداً على مجرد الخلق والملك؛ إذ لتخصيص هذه الأعيان، من بين المخلوقات والمملوكات كلّها، بهذه الإضافة الاستثنائية إلى الرب، معنى يحققه نظم الكلام وسياقه، «فلا بُدّ أن يكون في العين المضافة معنى يختصّ بها، يستحقّ بها الإضافة، فبيت الله هو البيت الذي يتخذ لذكر الله تعالى وعبادته، وهذه إضافة من جهة كونه معبوداً فيه، فهو إضافة إلى إلهيته، لا إلى عموم ربوبيته وخلقته، كما في عموم لفظ العبد، فإنّ قوله: ﴿لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجنّ: 19]. ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان: 63]. هو إضافة إليهم؛ لأنهم عبده، لا لعموم كونه عبدهم بخلقهم لهم، فإن هذا يشركهم فيه جميع الناس، وهو قد خصهم (...). كذلك الناقة فيها اختصاص بكون الله جعلها آية، ففيها معنى الإضافة إلى إلهيته»<sup>(3)</sup>. ولذلك تنازعت محل الإضافة، في هذه الإضافات التي

(1) المرجع نفسه، ج 7، ص 362.

(2) المرجع نفسه، ج 6، ص 537-538.

(3) المرجع نفسه، ج 6، ص 536-537.

ادعي فيها إضافة الخلق والملك، جهتان أو دالتان: دلالة عامة مشتركة هي دلالة الربوبية، وهي كونه -تعالى- خالقاً مالكاً للجميع، ودلالة خاصة لا يشركها فيه سائر المخلوقات والمملوكات من جنس العين المضافة أو من غير جنسها، وهي دلالة الألوهية، ففي الإضافة تخصيص بمعنى زائد على كون المضاف إليه رباً؛ أي مالكاً، هو كونه إلهاً لها.

وإذ تعذر، من جهة نظم الكلام وتركيب جمل الإضافة في الأعيان المذكورة، أن تكون كلها بمعنى واحد، فكيف يستساغ القول: إن التركيب الإضافي في جملة: صورة الله، على شاكلتها في المعنى، وهو معنى الخلق والملك العائنين.

- أنه لو كانت إضافة الصورة في الحديث، إضافة ملك وخلق، «لوجب ألا يُضرب شيء من الأعضاء؛ لأنَّ إضافته إلى خلق الله وملكه، كإضافة الوجه سواء»<sup>(1)</sup>. فتعليل النهي عن ضرب الوجه وتقبيحه في الصيغ الأخرى لحديث الصورة، من مثل: «إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته»، أو «لا يقولن أحدكم قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإن الله خلق آدم على صورته»، بكون الوجه مخلوقاً لله، ومملوكاً له، يصلح أن يعلل به ضرب سائر الأعضاء، من يد ورجل وغيرها، فتصير العلة مشتركة، ولا يحصل منها علة معقولة ومنضبطة أصلاً، بل يوجب هذا التعليل في الأعضاء المخلوقة، تعميمه وطرده في سائر المخلوقات، فلا يُضرب منها مخلوق، ولا يُشتم، ولا يُقَبَّح. وهذا ممتنع، ولا يناسب سياق الحديث وخصوصية خطاب الصورة فيه.

- أنه لو كان معنى الصورة في الحديث، الصورة المنفصلة التي خلقها، ونهى عن ضرب الوجه وتقبيحه؛ لأنه يشبه هذه الصورة التي خلقها، لكان المانع من الضرب بعيداً وبغير معنى؛ إذ المانع الأقرب إلى الصواب،

(1) المرجع نفسه، ج 6، ص 538.

بحسب سياق الحديث وخطابه، هو مشابهة الوجه لصورة الله، وليس مشابهة الوجه لصورة ما خلقها الله، وهي مملوكة له؛ إذ «لو أريد صورة يخلقها الله، لكان كونه هو نفسه مخلوقاً لله، أبلغ من كونه مُشَبَّهاً لما خلقه الله، فيكون عدولاً عن التعليل بالعلة الكاملة، إلى ما يشبهها»<sup>(1)</sup>. فالقول: إنّ آدم مخلوق على صورة الله، أكثر مناسبة في الدلالة المباشرة على المعنى المراد والمقصود في الحديث بمختلف صيغه وسياقاته، من القول بأنّ آدم خلق على صورة مخلوقة لله ومملوكة له، فهذه الصورة الوسيطة المخلوقة، التي يشبهها آدم، تُلْزِمنا بتأويلها كذلك، إمّا على أنها صورة مقدرة في التقدير الإلهي، وإما على أنها صورة محققة في شيئية الواقع، وكان يغني عن هذا الابتعاد عن دلالة الحديث أن يُقال: فإنّ الله خلق صورة آدم كما خلق صور سائر المخلوقات، بل الاقتصار على جملة: «خلق آدم»، يُحقّق في حد ذاته كفاية قرائية وتأويلية في نسبة الصور المخلوقة إلى الله وإضافتها إليه، حيث تكون عبارتا: «خلق آدم» و«خلق آدم على صورته»، بمعنى واحد، فهما عبارتان سواء، في تأويل الصورة على أنّها صورة مخلوقة مملوكة لله، «ومعلوم أن حمل الحديث على هذا يوجب سقوط فائدته، كما لو صرح بذلك فقال: خلق آدم على الصورة التي خلقها الله، أو خلق آدم على الصورة التي خلقها الرحمن، ومثل هذا الكلام لا يُضاف إلى أدنى الناس، فضلاً عن أن يُضاف إلى النبي ﷺ»<sup>(2)</sup>.

- أنه لو كان المراد أنّ صورة الله هي الصورة المخلوقة المملوكة له، وأنها مزيد تشريف وتكريم لآدم بإضافته إلى الله، لكان المعنى الذي فرّ إليه هذا التأويل أكثر «شناعة» من المعنى الذي فرّ منه؛ إذ يلزم من التأويل، أن شرف صورة آدم هي في كونها صورة الله، لأن التشريف، الذي يلزم عن هذه القراءة التأويلية، لا يكمن في إضافة صورة مخلوقة إلى آدم مخلوق؛ بل هو في تشرف

(1) المرجع نفسه، ج 6، ص 539.

(2) المرجع نفسه، ج 6، ص 540.

آدم المخلوق بالصورة الإلهية غير المخلوقة، وألفاظ الحديث لم تنطق بالتسوية، وإنما بأنّ صورة آدم هي على صورة الله، فأدم على الصورة لا أنه هو الصورة، وهنا فرق بين ثلاثة أمور: آدم المخلوق، والله الخالق، والصورة المخلوق عليها، وكون صورة على صورة، لا يفيد التطابق والمساواة في الجنس والقدر؛ إذ -كما يؤكد ابن تيمية-: «من المعلوم أنّ الشئيين المخلوقين قد يكون أحدهما على صورة الآخر، مع التفاوت العظيم في جنس ذواتهما، وقدر ذواتهما، وقد تظهر السموات والقمر في صورة ماء، أو مرآة في غاية الصغر، ويقال هذه صورتها، مع العلم بأنّ حقيقة السموات والأرض أعظم من ذلك بما لا نسبة لأحدهما إلى الآخر. وكذلك المصور الذي يصور السموات، والكواكب، والشمس، والقمر، والجبال، والبحار، يصور ذلك، مع أنّ الذي يصوره، وإن شابه ذلك، فإنه أبعد شيء عن حقيقته وعن قدره»<sup>(1)</sup>.

الحاصل أنّ التأويل بالصورة المخلوقة، في نقد ابن تيمية له، قد وقع في خلط واضطراب بين الإضافة المجردة: «صورة الله» شريفة بذاتها، والإضافة المخصوصة: «مخلوق الله» أو «خلق الله» شرف بأن الله خلقه، فألغى التأويل الإضافة الأولى لحساب الإضافة الثانية في كون كل الصور مملوكة ومخلوقة لله، ثم عاد ليشرح خصوصية خلق آدم بتشريفه وحده بالصورة. والمعلوم أنّ هذا التشريف لا يكون إلا باسترجاع الصورة التي منعها التأويل وهي «صورة الله»، لا على إضافة الملك والخلق، وإنما على إضافة صفة إلهية إلى موصوف بها، إذ كيف يشرف مخلوق بمخلوق، أو كيف يشرف خلق بخلق، والكل في الخلق العام سواء في مربوبيتهم للرب، خلّقهم وهو مالكمهم، فلا يتبين اختصاص آدم إلا بمزية خاصة، تُستشف من نظم الكلام وسياق المخاطبة، استبعدها التأويل في منعه لصورة الله المضافة إليه إضافة خاصة، وتأولها على أنها مخلوقة وحادثة ومملوكة لله كسائر المخلوقات، والحوادث، والمملوكات.

(1) المرجع نفسه، ج 6، ص 530-531.

لا يحصل من هذا التأويل لآدم تشريف، ولا تكريم، ولا اختصاص، وأقصى غاية تأويل حديث الصورة أنّ آدم يشبه صورة مخلوقة لله، ولا تحصل منه فائدة جديدة، ولا إفادة في الكلام، اللهم إلا تأكيد أنّ آدم مخلوق، وهذا لا ينكره أحد<sup>(1)</sup>.

### هـ- الصورة بمعنى الروح المدبرة:

ذهب أبو حامد الغزالي إلى تأويل ثالث مركب لطبيعة إضافة الصورة إلى الله وإلى آدم في الحديث، فرأى أنّ نسبة روح آدم إلى جسمه وبدنه، كنسبة الله إلى العالم، من حيث التدبير والتصرف؛ إذ «ليس الإنسان عبارة عن هذه البنية؛ بل هو موجود ليس بجسم، ولا بجسماني، ولا تعلّق له بهذا البدن، إلا على سبيل التدبير أو التصرف»<sup>(2)</sup>، وكذلك الحق لا تعلّق له بالعالم إلا على سبيل الخلق والتدبير.

وبما أنّ الصورة الإنسانية لا تعلّق لها في الحقيقة بالبدن، وإنّما بالروح، فإنّ الصورة المقصودة هي من عالم الأرواح المدبرة للذوات والأجسام، فإذا أضيفت إلى الله، لم تدلّ على معنى جسمي، أو على تخاطيط وأشكال وهيئات مركبة ومخلوقة؛ بل على أمر وراء هذه الأشكال والأجسام المذكورة، يدبرها، ولا يحلّ بها، كما لا يوجد خارجها، وهي صورة الروح المنزّهة عن الحلول بمكان وجهة. فهي ليست داخل البدن، ولا خارجه، كما يقال في الباري: إنّّه ليس داخل العالم ولا خارجه. فيُشَبَّه الإنسانُ، في صورة تدبير الروح لجسمه وبدنه، الله في تدبيره للعالم، وينطلق الغزالي في تمييزه بين صور الأجسام وصور الأرواح، من تمييزه بين عالمين؛ عالم الخلق وعالم الأمر.

فهو يرى أنّ «كلّ ما يقع عليه مساحة وتقدير، وهي الأجسام وعوارضها، يقال إنّّه من عالم الخلق. والخلق، ها هنا، بمعنى التقدير، لا بمعنى الإيجاد

(1) ما ذكرناه، في هذه الملاحظة، هو إعادة بناء لنقد ابن تيمية في الباب، وهو لازم قوله لا قوله الصريح.

(2) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 100.

والإحداث، يقال: خلق الشيء أي قدره<sup>(1)</sup>، وكلّ «ما لا كمية له، ولا تقدير، يقال إنّه أمر ربانيّ، وذلك للمضاهاة التي ذكرناها، وكلّ ما من هذا الجنس، من أرواح البشر، وأرواح الملائكة، يقال إنّه من عالم الأمر، فعالم الأمر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحسّ، والخيال، والجهة، والمكان، والتحيّز، وهي ما لا يدخل تحت المساحة والتقدير لانتفاء الكمية<sup>(2)</sup>». ولذلك وصف القرآن الروح بأنّها من عالم الأمر: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: 85]<sup>(3)</sup>.

فإذا أضيفت الصورة إلى ذات الله في حديث الصورة، فإنّما ذلك من باب هذه الإضافة لروح الإنسان إلى بدنه، من حيث تدبيرها عند الله للعالم، وتدبيرها عند الإنسان للبدن. فالذين فهموا من الصورة معنى الموجود الجسماني، الظاهر بشكل وهيئة (عالم الخلق)، لم يعقلوا أنّ الصورة، أيضاً، تُطلق على الموجود غير الجسماني المدبّر للصور الجسمانية (عالم الأمر)، الذي لا يظهر منه إلا تدبيره وتصرفه في الأجسام والأجرام، وهو الروح. فالله غيب باطن في العالم، والإنسان روح باطن، وصورة الروح في الإنسان تعطي صورة الحق في العالم، على المضاهاة والموازنة.

يورد الغزالي صورة هذه المضاهاة والموازنة في التدبيرين الإنساني والإلهي، في قوله: «مبدأ فعل الآدمي إرادة يظهر أثرها في القلب أولاً، فيسري منه أثر بواسطة الروح الحيواني، الذي هو بخار لطيف في تجويف القلب، فيتصاعد منه إلى الدماغ، ثم يسري منه أثر إلى الأعصاب الخارجة من الدماغ، ومن الأعصاب إلى الأوتار والرباطات المتعلقة بالعضل، فتجذب الأوتار فيتحرك بها الأصابع، ويتحرك بالأصابع القلم، وبالقلم

(1) الغزالي، الفصول في الأسئلة وأجوبتها، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1991م، ص 31.

(2) المرجع نفسه، ص 32.

(3) المرجع نفسه، ص 31.



المداد مثلاً، فيحدث منه صورة ما يريد كتبه على وجه القرطاس، على الوجه المتصور في خزانة التخيل، فإنه ما لم يتصور في خياله صورة المكتوب، أولاً، لا يمكن إحداثه على البياض ثانياً. ومن استقرأ أفعال الله تعالى، وكيفية إحداثه النبات والحيوان على الأرض بواسطة تحريك السموات والكواكب، وذلك بطاعة الملائكة له في تحريك السموات، علم أنّ تصرف الآدمي في عالمه، أعني بدنه، يشبه تصرف الخالق في العالم الأكبر، وهو مثله، وانكشف له أنّ نسبة شكل القلب إلى تصرفه نسبة العرش، ونسبة الدماغ نسبة الكرسي، والحواس كالملائكة الذين يطيعون الله بطبيعة الحال، ولا يستطيعون خلافاً، والأعصاب والأعضاء كالسموات، والقدرة في الأصابع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الأجسام، والقرطاس، والقلم، والمداد كالعناصر التي هي أمهات المركبات، في قبول الجمع والتركيب والتفرقة، ومرآة التخيل كاللوح المحفوظ، فمن اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة، عرف معنى قوله عليه السلام: إنّ الله خلق آدم على صورته<sup>(1)</sup>.

يتضح التقابل في هذه الصورة، بين عالم الأمر وعالم الخلق، من التوازي بين حركة الروح (فعل التدبير)، وعالم الأجسام (البدن والأكوان)، فتظهر الموازنة والمضاهاة بين تدبير الحق للأكوان، وتدبير الإنسان لكونه الخاص، وتصير الحركة البيولوجية إعادة تمثيل وتشخيص للحركة الكوسمولوجية، على المضاهاة والموازنة التي سقناها، ويصير ممكناً القول: إنّ الإنسان على صورة الله.

لقد أحدث الغزالي، بفصله الحاد بين عالمي الأمر والخلق، شرخاً كبيراً في الصورة، بإلحاقها بعالم الأمر، سواء تعلق الأمر بالصورة الإلهية أم بالصورة الإنسانية، فكما تمّ الفصل بين اللفظ والمعنى، والصفة والموصوف، في القراءتين التأويليتين السابقتين، فصل، في هذه القراءة

(1) الغزالي، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (م.س)، ج 4، ص 177.

التأويلية الثالثة، بين الروح والبدن، لتسهيل إلحاق الصورة بعالم الأرواح (لا بعالم الأجساد والأشباح كما فعلت القراءة التمثيلية)، حتى يتم قبول الصورة للرب، على أنها تدبير غيب لشهادة، كتدبير روح لبدن؛ بل ذهب هذا التأويل إلى اعتبار الصورة الإنسانية، في الحقيقة، روحاً بلا بدن، كما اعتبرت الصورة الإلهية، في الحقيقة، جوهرراً لا عرضاً قائماً بالذات، الأمر الذي أثار نقاشات كلامية موسّعة، بشأن مدى انضباط هذا التأويل للمنقول في اللغة والنصوص، عن دلالات الصورة، والروح، والذات، والصفات، والجسم، والجسد، وللمعقول المعلوم بالضرورة في البدايات والمخاطبات الإنسانية.

#### و- نقد تأويل الصورة بمعنى الروح المدبرة:

يفرض السياق العودة، مرّة أخرى، إلى نقد ابن تيمية لهذا الموقف التأويلي للصورة بمعنى الروح المدبرة، والذي يتضمّن عناصر تفكيك وهدم خطاب الفصل بين الروح والجسم في تعريف الصورة. فليصَحَّ قبول هذا التأويل، حسب ابن تيمية، ينبغي أن يسلم من التعارض مع العقل والنقل، اللذين يدلان، عنده، على نقيض مقالة الغزالي في الصورة الإلهية والإنسانية على حدّ سواء. ونورد، في ما يأتي، عدداً من أوجه التعارض، التي ساقها ابن تيمية في حجاجه الدافع لاحتمال هذا التأويل في حديث الصورة:

- دل النقل على أنّ خلق آدم يتناول الروح والبدن؛ بل تتناول ألفاظ القرآن والحديث خلق البدن أكثر من تناولها الروح، التي نفخت فيه بعد خلق البدن، وساق ابن تيمية نصوصاً وآثاراً صريحة في تأكيد الحقيقة الجسمانية في الإنسان، فمن القرآن: ﴿إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ﴾ [ص: 71]، و﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرَّحْمَن: 14]، ومن الحديث: «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنوه على قدر تلك القبضة، فيهم الأسود والأبيض وبين ذلك، والخبيث والطيب وبين ذلك، والسهل والحزن وبين ذلك». يقول ابن تيمية: «وهذه النصوص وأمثالها مصرحة بأنّه

خلق آدم من التراب ومن الطين، والمعلوم أنّ البدن هو المخلوق من ذلك، فكيف يدعي المدعي أن قوله: خلق آدم، إنما يتناول الروح فقط<sup>(1)</sup>.

فما ذكره الغزالي من أنّ مفهوم الإنسان إنما يتناول الروح التي هي من عالم الأمر، لا من عالم الخلق، يخالف حديث الصورة، الذي نصّ على الخلق لا الأمر، كما نصّ على البدن، في شطره الثاني: «طوله ستون ذراعاً...»، وليس المراد من هذا القياس إلا طول البدن، لا طول الروح، وكلّ من يدخل الجنة على صورة آدم الجسمية، كما قيست في الحديث بالذرعان.

- تسمية تدبير الله للعالم، أو تدبير روح الإنسان لبدنه، بلفظ الصورة، أمر لم ينقل في اللغة أصلاً، ولا عُرف من الاستعمال اللغوي، وهو من المعاني الفلسفية البعيدة، التي تحتاج، إن كانت مقصودة للمتكلم، إلى أن يبسط فيها الكلام حتى يفهم عنه المتكلم ذلك، أمّا مجرد قوله: خلق الله آدم على صورته، فلا يتعين به هذا التأويل، الذي لا يستند إلى مقاصد المتكلم، ولا إلى لغة العرب المخاطبين بهذا الحديث، فهم لا يمكنهم أن يفهموا من لفظ الصورة أنّه التدبير، أو الروح، أو القدرة الإلهية، بأيّ وجه من الوجوه، «فحمل الحديث عليه تحريف وتبديل محض»<sup>(2)</sup>.

- ليس في القول إنّ الصورة في آدم هي الروح المدبرة لبدنه ما يقتضي تشريفه، ولا تكريمه بذلك؛ لأنّ جميع ذوات الأرواح من الحيوانات تتعلّق أرواحها بتدبير أبدانها وأجسامها؛ بل الملائكة التي هي أرواح خالصة مفارقة، تشرف على آدم/الحيوان، بهذا الاعتبار في تأويل الصورة بالروح المدبرة، ولا يترتب بذلك، من الحديث، أيّ معنى لاختصاص آدم بصورة مشرّفة لا يشاركه فيها مخلوق، فلا وجه تشريف في أن تُجعل الصورة الإنسانية بمعنى تصرّف الروح في البدن وتسخيره، كتصرف الله في كونه

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 557.

(2) المرجع نفسه، ج 6، ص 584.

وتسخيره خلقه. أمّا حديث الصورة في سياقه، فهو «خرج مخرج المدح والتعظيم لآدم، والمدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، وبالسلبية التي تتضمن صفات ثبوتية، وليس في ما ذكره إلا مجرد كونه مدبراً للبدن، وكونه غير حال فيه، وهذه الصفة الثانية صفة سلبية، ومجرد التدبير مشترك بين جميع الحيوانات»<sup>(1)</sup>.

- لا يدفع هذا التأويل ما ظنّه تشبيهاً، في حمل الصورة في الحديث على ظاهر لفظها؛ إذ في فراره من التشبيه بالجسمانيات، يقع في التشبيه بالروحانيات والمعنويات، اعتقاداً من القائلين بهذا التأويل أنّ القول بالصورة الروحانية لله ولآدم لا يتضمن تشبيهاً؛ لأنّ التشبيه، عندهم، لا يكون إلا في الحسّ، ولا يقع إلا في الصور الجسمية، «والمقصود أنّهم، في تأويلهم، مثبتون لنظير ما فروا منه، فإنهم فروا من التشبيه، ولم يتأولوه، إلا على التشبيه. وإن قالوا بثبوت التشبيه من وجه دون وجه، كان كلام منازعهم في النفي والإثبات أقوى من كلامهم»<sup>(2)</sup>. ويهدف ابن تيمية من المقارنة بين القولين في إثبات التشبيه، في وجه دون وجه، أنّ التنازع في هذه الحال بين القائلين بالصورة الظاهرة، والقائلين بالصورة المتأولة، ليس في التشبيه وعدم التشبيه (التشبيه والتنزيه)؛ بل في نوع التشبيه المختار؛ أي أنّ الخلاف إنّما هو في اختيارات تشبيهية، في حين أنّ المفترض، جداً، في انسجام خطاب المتأولة الرافضة للتشبيه جملة وتفصيلاً، أن لا يكون الرب مشابهاً لخلقته من أيّ وجه، وفي أيّ موضوع كان هذا التشبيه، جسماً أو روحاً؛ وذاك أنّ «تشبيه الرب بالعبد إمّا أن يكون أو لا يكون، فإن لم يكن سائغاً، بطل تشبيه الله بالروح المدبرة، وإن كان سائغاً فلا حاجة إلى تحريف الحديث»<sup>(3)</sup>. ويعني بتحريفه تأويله، حسب اصطلاحه النقدي القادح في التأويل. فلما لم

(1) المرجع نفسه، ج6، ص561.

(2) المرجع نفسه، ج6، ص561.

(3) المرجع نفسه، ج6، ص561.

يرفع التأويل إشكال المشابهة، وأبقاها في وجه دون وجه، لم يزد على كونه «تبديلاً» في رأي ابن تيمية، على سبيل القدح، أو بعبارتنا النقدية، إبدالاً من إبدالات القراءة التمثيلية.

- لو كان معنى الصورة في الحديث هو تدبير الروح، لما كان لحديث النهي عن تقبيح الوجه وضربه؛ لأنه على الصورة؛ أي معنى؛ إذ طرد هذا التأويل على حديث تقبيح الصورة لا يأتي إلا بكلام مختلط ومضطرب. فالنهي عن ضرب الوجه وتقبيحه؛ لأنه على الصورة؛ أي الروح، لو أريد به النهي عن سب الروح وشتمها، لقليل: لا تغموا الآدمي، ولا تعذبوا روحه بتأليمها وتعنيفها، ولم يصح أن ينهى عن ضرب الروح وقتالها؛ لأنها لا تحيز، والضرب المعلوم إنما يكون في الجسمانيات، وقد نصّ الحديث على الوجه، وحتى لو فرضنا جدلاً، حسب ابن تيمية، أنّ القصد النهي عن عيب الروح وسبها، فإنّ لذلك تبعات تأويلية مشوشة على معنى الحديث في تخصيصه وجه آدم بالنهي عن ضربه؛ لأنه على الصورة، وذلك أنّ الروح لا تدبر في بدن الإنسان، وجهه فحسب، وإنّما جميع جوارحه وأعضائه، فلا معنى لتعليقها بالوجه وحده؛ إذ كان ضرب أيّ جزء من البدن هو ضرب للروح المدبرة له. والنتيجة، حسب ابن تيمية، أنّ «إبدال» الروح بتقليب كلّ وجوهه لا يصلح إطلاقاً لتأويل الصورة والوجه في حديث النهي عن ضرب وجه الآدمي وتقبيحه؛ بل كل الوجوه في ذوات الأرواح والنفوس، من الملائكة، والجن، والشياطين؛ لأنها، على هذا التقدير، على الصورة كذلك مثلها مثل آدم<sup>(1)</sup>، وفي هذا، تبعاً لابن تيمية، من التعسف في تأويل الحديث ما يؤدي إلى الخروج عن النص، وعن المعنى المخصوص المراد في الحديث، الذي خطب به جمهور سامعيه في عهد الرسول، وهو الخروج المؤدي إلى تخبطات وتشابهات لا تنتهي ولا تنضب، حيث يتوسع التشابه في قلب هذا التأويل وفي هوامشه، بما يتعذر معه الإحكام المطلوب للنص والمعنى.

(1) المرجع نفسه، ج 6، من ص 551 إلى ص 561.

## 2- قانون الخطاب وقانون التأويل:

يستند نقد ابن تيمية إلى عمل هرمينوطيقي فيلولوجي ينطلق من مرجعية إنتاج النص في سياق تداولي خاص، يرتبط بمراد المتكلم من جهة، وبمفهوم الكلام والألفاظ المستعملة فيه، عند جمهور مستمعين ومخاطبين معينين، في زمن لم تظهر فيه عندهم هذه التقسيمات الفلسفية الغربية عن لغتهم، والتي ساقها الغزالي.

فمن وجهة نظر فيلولوجية، لا يمكن لنص أن يعبر عن معاني لاحقة مطورة في التاريخ، فيما هو يريد التعبير عن معنى أصل مرتبط بوقته<sup>(1)</sup>. فالمعاني الثانية اللاحقة على المعنى الأول ليست من المقاصد الأولى للنص، وإنما هي من مقاصد قرائه في التاريخ. وفي هذا يقول شلايرماخر: «إنَّ ما يتطلَّب مَنَّا تحديده بدقة، في خطاب ما، لا يمكنه أن يتحدد كذلك، إلا من المناخ اللساني القائم على تواطؤات لغوية بين المؤلف وجمهوره الأصلي الأول»<sup>(2)</sup>. كذلك النص، عند ابن تيمية، يتوجه إلى المستقبل بالتوجه نفسه في وقته وحاضره، وقراءة النص، وفهمه، وتفسيره، وتأويله، ما هي كلها إلا عمليات إرجاعية إلى سياق قوله والتلفظ به في مناخه اللغوي الأول، قبل أن يُحدث الناس من الاصطلاحات، والمفاهيم، والألفاظ، والمعاني المبتدعة، التي لا قبِل للنص بها، وهذا من معاني السلفية والقراءة المرجعية عنده؛ أي تمثل هيئة مخاطبة النصوص لمخاطبيها الأوائل<sup>(3)</sup>.

على هذه القاعدة النقدية الفيلولوجية المرجعية، ليس في خطاب الحديث، ولا عند المتكلم به، ولا مع المخاطبين به في زمن الرسول، ما

(1) A. Compagnon, Le démon de la théorie, éd du seuil, points, paris, 1998, p. 68.

(2) F. Schleiermacher, Herméneutique, éd. Cerf, paris, 1987, p. 127.

(3) ينظر نقد غادامر لهذه المقاربة الفيلولوجية التاريخية للفهم «السليم والصحيح»، القائم على استرجاع مناخات الزمن الأول لإنتاج النصوص، كما صاغ قاعدتها شلايرماخر. (H.G.Gadamer, Vérité et Méthode, op. cit., p. 96-97-98).

يفيد أنّ الروح لا داخل العالم، ولا خارجه، وأنها مفارقة للبدن، وأن معنى الإنسان هو الروح، وأن عالم الأمر هو غير عالم الخلق، وأن الصورة هي بمعنى التدبير، وأن الصورة تتعلق في الحديث بالروح لا بالبدن... وغيرها من الاصطلاحات والمعاني، التي يرى ابن تيمية أنها لاحقة على الخطاب البدئي الأصيل للوحي، وهي من لوازم الخطاب الفلسفي المتأخر. ولذلك جعل من الغزالي، في تأويله حديث الصورة، ممثلاً لـ «الصابئة المتفلسفة» في الإسلام<sup>(1)</sup>، أكثر من تمثيله لخطاب النبوة والوحي المنزل بلسان عربي مبين، فأكثر ابن تيمية في الرد عليه بخطاب فيلولوجي مرجعي من مثل: «هذا أمر لا يدلّ عليه اللفظ في اللغة، التي خوطب بها، ولا كان عند المخاطبين من المعارف ما يُفهم ذلك، فيكون بيان هذا المعنى بهذا اللفظ خارجاً عن قانون الخطاب»<sup>(2)</sup>. وأراد بقانون الخطاب مقابله بـ «قانون التأويل»<sup>(3)</sup>، الذي وضعه الغزالي، وفي قانون التأويل، حسب ابن تيمية، إخراج ألفاظ النصوص، ومعانيها، ولغتها، وخطابها عموماً، في قوالب وألفاظ ومخاطبات الفلسفة. ومن مثل رده: «[هذا] خلاف ما نطقت به نصوص الكتاب والسنة، وهو خلاف المحسوس الذي يحسه بنو آدم»<sup>(4)</sup>. فالمرجعية اللغوية، والنصية، والحسية، تُعدّ من المشترك التخاطبي، الذي لا ينبغي عند ابن تيمية معارضته، في التأويل، بمعانٍ، وألفاظ، ومقولات مستحدثة؛ إذ لا قيام للخطاب إلا على هذا المشترك التخاطبي.

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 545 و ص 569. ومما نقله ابن تيمية عن أخصّ أصحاب الغزالي، وهو أبو بكر بن العربي، قوله: «شيخنا أبو حامد دخل بطن الفلاسفة، ثمّ أراد أن يخرج منهم فما قدر». ابن تيمية، نقض المنطق، (م.س)، ص 56.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 566.

(3) الغزالي، رسالة قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج 7، تعليق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1988م.

(4) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 566.

إنّ معيار سلامة قانون التأويل هو، في انسجامه وتوافقه مع قانون الخطاب، الذي يتحقق بدال معين لمدلّول مَعْنِيٍّ ومرجع متعيّن، ومعيار فساد قانون التأويل يتجسد في تشويشه نظام هذه الإحالة لدال على مدلول ومرجع في الخطاب، فيصير التأويل المذموم فكاً للارتباطات بين عناصر مثلث الدلالة المذكورة<sup>(1)</sup>، وتعويضها بترابطات جديدة لم تكن في قانون الخطاب الأول والتلقي الأول، وهذا من معاني التحريف، والتبديل، والتغيير، والتليس، والتضليل، التي يصف بها ابن تيمية قوانين التأويل عند الغزالي وعند الرازي.



(1) نقصد بمثلث الدلالة المثلث السيميائي (Le triangle sémiotique)، الذي عولجت به مسألة غموض القول في علاقة الدال بالمدلول في العلامة اللغوية، بين مفهوم العلاقة الاعتبارية السوسيرية ومفهوم العلاقة الضرورية البنفسية، بثلاث أطراف هذه العلاقة (دال/مدلول/مرجع)، و، من ثمة، بثلاث علاقاتها (علاقة تعبير/علاقة تعيين/علاقة تفسير)، واشتهر هذا المثلث باسم الباحثين أوغدن وريشاردز، ثم انتقل منهما إلى توسيعات ستيفن أولمان. ينظر:





## الفصل الرابع

### القراءة البرزخية والتخييلية

تبدأ القراءة البرزخية من النص نفسه، وتسمى باسم النص، من حيث هو موجود في خطاب برزخي؛ أي أنه يعطي كل وجوه قراءاته واحتمالاته، فتسمية القراءة البرزخية هي من حكم النص البرزخي عليها بذلك، الواقع في مخاطبة بينية، ولذلك احتمل كل وجوه القراءة الممكنة له، وليست قراءة بأولى من قراءة، كما ليس الانتصار فيها للتمثيل بأولى من الانتصار للتأويل، وليس التنزيه فيها بأرجح من التشبيه. وعلى رأي ابن عربي، قد تكون «جميع الاحتمالات في بعض الكلام مقصودة للمتكلم، فنقول بها كلها»<sup>(1)</sup>.

بالعودة إلى حديث: «خلق الله آدم على صورته»، فإن المتكلم به لم يبين على من يعود ضمير «الهاء»، وترّكه على برزخيته بين احتمال عودته إلى آدم، واحتمال إحالته على الله، ليس سهواً منه، ولا نسياناً، ولا عدم إفصاح وبيان، بل بياناً وإفصاحاً عن الأمر على ما هو عليه من برزخية، وعدم تمحض الصورة فيه لطرف رب، أو لطرف عبد، فالصورة بين رب وعبد، وحق وخلق، تنسب من وجه إلى الله وتنسب من وجه إلى آدم؛ «إذ لو كان في العبارة عنها ما هو أفصح منها لأطلقها ﷺ»، فإنه المأمور بتبيين ما أنزل علينا، ولا نعدل إلى غيرها لما نريده من البيان، مع التحقق بـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]<sup>(2)</sup>.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 136.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 201.

تجد القراءتان التمثيلية والتأويلية مشروعيتهما في القراءة البرزخية على الاختلاف الذي ظهر في النص واحتمله، إذ قصد النص التعبير عن هذا الاختلاف، الذي حاولت كل قراءة مفردة أن تعدل به وتميل، وتختزله في وجه دون وجه، والصواب في «القراءة الجمع»، و«القراءة البرزخية»<sup>(1)</sup>، التي تحفظ للنص برزخيته واختلافه، وللهاء المستشكلة فيه برزخيته وشبهتها، كما تحفظ للقراءتين التمثيلية التشبيهية والتأويلية التنزيهية، نسبة الحقيقة التي تعبران عنها بانفراد، وتجتمع عندهما في البرزخ بينهما، فتصح القراءتان من هذا الوجه المبقي للإشكال والاحتمال، والباسط للاختلاف والشاهد عليه، ولا تصحان من إرادتهما الحصر والقبض، ورفع الإشكال، والاحتمال، والاختلاف، في ما حقيقته الاختلاف والالتباس.

### 1- نصّ حديث خلق آدم على الصورة عند ابن عربي:

تردّد حديث: «خلق الله آدم على صورته» في معظم مصنفات ابن عربي؛ بل قد لا نبالغ إذا قلنا: إن جميع ما كتبه ابن عربي هو تفصيل القول في الصورة، سواء ما تعلق منها بجانب الذات المجهولة، أم بظهورات أسمائها وتجلياتها في الإنسان الكبير، الذي هو العالم، أو في أنموذجه ومختصره، الذي هو العالم الصغير<sup>(2)</sup>، المسمى اصطلاحاً بالإنسان، أو آدم؛ «فكل ظاهر في العالم صورة ممثلة كيانية مضاهية لصورة إلهية؛ لأنه لا يتجلى للعالم إلا بما يناسب العالم في عين جوهر ثابت»<sup>(3)</sup>، و«الصورة أعظم

(1) تقدمت الإشارة إلى أن اصطلاح «القراءة البرزخية»، و«القراءة الجمع» هما لابن عربي، استعملهما في أكثر من موضع من مصنفاته لوصف عمليات فهم الوضع البرزخي لبعض عبارات النصوص ودلالاتها على معان مختلفة، باحتضان الفهم لهما من غير إقصاء أو ترجيح، ومنها قوله: «فهي قراءة برزخية فلهذا جَمَعَ لأنه تجلّ صوري في منام، فلا بد أن تكون القراءة هكذا، فإذا أفردتها بعد الجمع فلا أحدية الجمع لا غير». الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص413.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص11.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص470.

مناسبة وأجلها وأكملها»<sup>(1)</sup>، والتضاهي المقصود اعتباري خيالي، و«اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة، في جميع الموجودات كلّها، ليس غير تنوّعه، فهو الظاهر؛ إذ هو عين كلّ شيء»<sup>(2)</sup>. والقول بتنوّع صورته في العالم، والقول بأنّها عينه، لا يفهم منه، عند ابن عربي، أنّ ذلك يحصل بالحلول والاتحاد<sup>(3)</sup>، وإنّما بالتجلي، الذي تنوعه مواطن الظهور، واعتباره في المراتب، والنسب، والإضافات، لا في الذات المتعالية الغنية المستغنية.

فالتجلي في صور متكررة ومتنوعة، أو التحول في شؤون متجدّدة، راجع إلى ظهور الذات بأسماء وأفعال، لا إلى وجود الذات، ومن وجه آخر هو «راجع إلى الناظر لا إلى الشيء في نفسه، فالشيء في نفسه ثابت على حقيقته أيضاً، لا يتبدل؛ لأنّ الحقائق لا تتبدل، ويظهر إلى الناظر في صور متنوعة، وذلك التنوع حقيقة، أيضاً، لا تتبدل على تنوعها، فلا تقبل الثبوت على صورة واحدة؛ بل حقيقتها الثبوت على التنوع»<sup>(4)</sup>.

## 2- تصحيح الخبر من طريقي الإسناد والكشف:

حديث خلق آدم على الصورة عند ابن عربي، تارة يرويّه بلفظه: «خلق الله آدم على صورته»<sup>(5)</sup>، أو بلفظ: «إنّ الله خلق آدم على صورته»<sup>(6)</sup>، أو بلفظ: «خلق الله آدم على صورة الرحمن»، أو بلفظ: «إنّ الله خلق آدم على

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ص 216.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 470.

(3) «من قال بحلوله في الصور فذلك جاهل بالأمرين جميعاً؛ بل الحق أنّ الحق عين الصور، فإنّه لا يحويه ظرف ولا تغيبه صورة، وإنما غيبه الجهل به». ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 376.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 470.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 124.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 136، و: ج 2، ص 72.

صورة الرحمن»<sup>(1)</sup>، أو يرويه بالمعنى: «خلق آدم على الصورة»، أو «المخلوق على الصورة»<sup>(2)</sup>، أو «على الصورة الإلهية»<sup>(3)</sup>.

يستند ابن عربي، في تصحيح الحديث، إلى قاعدتين مطردتين عنده في معاملة الآثار والأخبار وتصحيحها:

### القاعدة الأولى:

تصحيح النقل على الميزان الخاص لأهل الحديث، وعلى رسوم الرواية والإسناد، وهو الميزان الموفي الصنعة حقها؛ إذ العناية بالنصوص والحديث روايةً وتصحيحاً، عند ابن عربي، من الأعمال الشريفة المعتبرة في الطريق الصوفي، وكثيراً ما استشهد بقول إمام الطريق الصوفي أبي القاسم الجنيد: «علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنة»<sup>(4)</sup>، وشرحه بكون أصل الرياضة، والمجاهدة، والأعمال الصوفية، التي أعطت «هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا، إنّما كان من عملنا على الكتاب والسنة»<sup>(5)</sup>. ونجد في كتابات ابن عربي، من التقدير والاحترام لأهل الحديث والنقل ما لا يتسع المجال لإيراده، وحسبنا منه قوله: «فما أشرف مقام أهل الرواية من المقرئين والمحدثين، جعلنا الله ممن اختصّ بنقله، من قرآن وسنة، فإن أهل القرآن هم أهل الله وخاصته، والحديث مثل القرآن بالنصّ، فإنّه ﷺ ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى»<sup>(6)</sup>.

وفي وصيته للصوفي، عند الاختلاف في المسائل الشرعية: «كن مع أصحاب الحديث في تلك المسألة المطلوبة»<sup>(7)</sup>. وفي دفاعه عن أهل

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 373، و: ج 3، ص 306.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 156.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 631، و: ج 2، ص 162، و: ج 4، ص 262.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 162.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 230.

(7) ابن عربي، كتاب القربة، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 77.

الحديث، رَفَضَ تسميات خصومهم لهم بالحشوية والمشبهة، وقال: «وما اسمهم على التحقيق إلا أصحاب الحديث وأهل السنة والجماعة»<sup>(1)</sup>.

ويعترف ابن عربي بأنه لولا الخبر والرواية، وعناية النقلة بتبليغهما، ما علمنا كثيراً من الأحكام الإلهية، «فإننا أخذنا كثيراً من أحكام محمد ﷺ المقررة في شرعه عند علماء الرسوم، وما كان عندنا منها علم، فأخذناها من هذا الطريق، ووجدناها عند علماء الرسوم، كما هي عندنا، ومن تلك الطريق نصح الأحاديث النبوية، ونردها، أيضاً، إذا أعلمنا أنها واهية الطرق، غير صحيحة عن رسول الله ﷺ، وإن قرّر الشارع حكم المجتهد، وإن أخطأ، ولكن أهل هذه الطريقة ما يأخذون إلا بما حكم به رسول الله ﷺ»<sup>(2)</sup>.

### القاعدة الثانية:

تصحيح الأثر والخبر بالخبر والكشف، ولا بُدّ في الطريق من الأمرين؛ الخبر والعلم الصحيحان، والخبرة والكشف الصريحان<sup>(3)</sup>، فيجمع العارف بين تصحيح الخبر على ميزان رسوم علم الحديث، وتصحيحه على ميزان التجربة الذوقية المستندة إلى البصيرة بالأمر على حقيقته، وإلى التعريف الإلهي بالصحيح والصواب من جهة الكشف الحاصل في طريق المعرفة الصوفية.

(1) ابن عربي، تذكرة الخواص وعقيدة أهل الاختصاص، تحقيق (R.Deladriere) ضمن كتاب:

La profession de foi d'ibn Arabi, texte, traduction et commentaire de Tadmira, université de lille, 1975, p. 6.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 224.

(3) وتعبّر عنهما، في اصطلاحات ابن عربي، عبارات: «النص الصريح والكشف الواضح». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 263، أو «العلم الصحيح والكشف الصريح». المصدر نفسه، ج 1، ص 219. كما نجد لهما موازيات كثيرة في مصنفاته من مثل: الخبر والخبر، أو الخبر والتعريف الإلهي، وكذا في تمييزه بين المُحَدَّث والمُحَدَّث.

فشاهد النقل لا بُدَّ من أن يتلوه شاهد الكشف، حتى تكتمل للصوفي تجربته مع النصوص ومع الحقيقة المعبر عنها في الأخبار والآثار. يقول ابن عربي: «فرب حديث صحيح من طريق رواية الثقات، عندنا، ليس بصحيح في الأمر نفسه، فنأخذه على طريق غلبة الظن، لا على العلم، وهذه الطائفة، التي ذكرناها، تأخذه من هذا الطريق، فنكون من عدم صحة ذلك الخبر الصحيح، عندنا، على بصيرة بأنّه ليس بصحيح في الأمر نفسه. وبالعكس، وهو أن يكون الحديث ضعيفاً، من أجل ضعف الطريق من وضاع فيه، أو مدلس، وهو في الأمر نفسه صحيح، فتدرك هذه الطائفة صحته، فتكون فيه على بصيرة، فهذا معنى قوله تعالى: ﴿أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: 108]. وهم هؤلاء، فهم ورثة الأنبياء لا اشتراكهم في الخبر، وانفراد الأنبياء بالتشريع»<sup>(1)</sup>.

فالاجتهاد الصوفي في توثيق الخبر يتجاوز الاشتغال على سلسلة أسانيد سماعه وتلقيه الرسومي، إلى الاشتغال على التلقي الروحي المباشر بالفهم عن الحق، «ولا حالة تسمو على حالة الفهم عن الله»<sup>(2)</sup>، وبإعداد القلب للتزل الإلهي، «فإن كان في ذلك التزل الإلهي حكم أخذه هذا المنزل عليه، وحكم به، وهو المعبر عنه بلسان علماء الرسوم بالمجتهد، الذي يستنبط الحكم عندهم، وهو العالم، بقول الله: ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]. فهذا حظ الناس اليوم من التشريع بعد رسول الله ﷺ. ونحن نقول به، ولكن لا نقول بأنّ الاجتهاد هو ما ذكره علماء الرسوم؛ بل الاجتهاد، عندنا، بذل الوسع في تحصيل الاستعداد الباطن، الذي به يقبل هذا التزل الخاص، الذي لا يقبله، في زمان النبوة والرسالة، إلا نبي أو رسول»<sup>(3)</sup>، فيجتمع النظر في سند النص ومتمنه، بالنظر في محلات نزوله في القراءة، وبأي حال مع الحق وقع تلقيه.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 376.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 129.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 270.

إذا كان الصوفي يسلم لأهل الحديث بطريقهم في الاجتهاد النقلي الرسومي، فإنه قليلاً ما يسلم له أحد منهم باجتهاده في التلقي الروحي، في هذا «العلم الشريف الإحاطي، الذي يسلم لكل طائفة ما هي عليه، سواء قادهم ذلك إلى السعادة أم إلى الشقاء، ولا يسلم له أحد طريقه، سوى من ذاق ما ذاقوه، وآمن به»<sup>(1)</sup>.

ينتقد ابن عربي التحجير، الذي وضعه علماء الرسوم في تحكّماتهم في الاجتهاد، بنصبهم شروطاً حصرية ومحدودة، تمنع طرقاً أخرى للاجتهاد، وتديئها، وتساءل عن مدى شرعية هذا الصنيع التحكمي، الذي أريد له أن يكون ديناً، وإن لم ينزل به كتاب، ولم يضعه رسول، ف «كلامنا في شروط المجتهد، من نصبها لكم؟ وسلمنا أن ما اشترطتموه في المجتهد، فلنطالبكم بماذا حصرتم وجوه الاجتهاد في ذلك؟ ثم نقول: ذلك شروط المجتهد النقلي، وللاجتهاد طريقة أخرى، وهي تصفية النفس وتزكيتها وتحليتها بالخلق الحميدة، وتخليها بالخلق الربانية، وتهيؤها واستعدادها لقبول العلوم من الله. فإذا صفى المحل بهذا النوع من التصفية، لاح له علم الحق في مسألة الأحكام، مثلما لاح للمجتهد عندكم، فاختلف الطريقان واتحد الحكم»<sup>(2)</sup>.

وعلى الرغم من أن ابن عربي يرى أنه «ما خلق الله أشقّ ولا أشدّ من علماء الرسوم على أهله المختصّين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسرارهم في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسول عليهم السلام»<sup>(3)</sup>، فإنه يرى أن

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 646.

(2) ابن عربي، كتاب القربة، (م.س)، ص 74.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 279. ولا ينتقد ابن عربي أهل الرسوم من الفقهاء وغيرهم من المشرعة، بسبب ما عندهم من نصوص، ونقل، وفقه، وحديث، وعلم بالشريعة؛ بل بما يفتقدونه من ذوق الحقائق، ومجاداتهم في ما لا يعلمون، ودعاواهم حصر العلم في أنفسهم وطبقاتهم، والتسلط على العوام، وحبّ الرياسة، وطلب الدنيا، و«تجهيل الفقراء الصادقين في أحوالهم وبذهم. فإياك =



طريق الصوفية لا يُعطي مخاصمة علماء الرسوم، ولا محاجبتهم بأدلة لا يقبلها ميزانهم في الأخذ والترك، فعند إirاده خبراً فيه وهنٌ وضعف في الإسناد، مع أنّ الكشف يصحّح متنه، ذكر أنّه: «لسنا ممّن يتعرّض للاحتجاج بمثل هذه الأخبار، التي لم يقم إسنادها على ساق يُقرُّ به الخصم، ولا بما يحتمل التأويل وشبه ذلك؛ بل ما يُعطي طريقنا مخاصمتكم»<sup>(1)</sup>. وكما لا يُعطي الطريق المخاصمة، لا يُعطي، أيضاً، الرد على المخالفين؛ لأنّ الخلاف كاشف لوجوه الحق، والحقّ يمنع أن يكون مع هذا، ولا يكون مع الآخر، فـ «الله أوسع وأجلّ وأعظم من أن ينحصر في صفة تضبطه، فيكون عند واحد من عباده، ولا يكون عند الآخر، يأبى الاتساع الإلهي ذلك»<sup>(2)</sup>؛ إذ لا يتصوّر في العالم مطلقاً، عند ابن عربي، تعطيل لحكم قضى به الله، وهو قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23]، وقوله ﴿فَأَيْنَمَا تُولُونَ﴾ فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّكَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ [البقرة: 115]، وإن أخطأ العابد النسبة، فإنه ما أخطأ القصد، «فلا نشتغل بالردّ على أحد من خلق الله؛ بل ربّما نقيم العذر في ذلك للاتساع الإلهي»<sup>(3)</sup>.

على هاتين القاعدتين المذكورتين في تصحيح الأخبار والآثار، صحّح ابن عربي إسناد حديث: «خلق الله آدم على صورته»، بما تقدم في أسانيده الرسومية، وبالتعريف الإلهي كشفاً صريحاً، ثمّ نظر في رواية الحديث بصيغة: «خلق الله آدم على صورة الرحمن»، التي تنازع علماء الحديث في سلسلة

= يا أخي -عافاك الله من الظن السوء- أن تظن فيّ أنّي أدم الفقهاء من أجل أنّهم فقهاء، أو لنقلهم الفقه، لا ينبغي أن يُظن هذا بمسلم، وإنّ شرف الفقه وعلم الشرع لا خفاء به (...). كما أنّي ذممت الصوفية في كتابي هذا، ولم أرد به الصادقين، وإنما أعني الصنف، الذي تزيى بزبهم عند الناس، وباطنه مع الله بخلاف ذلك». ابن عربي، رسالة روح القدس في محاسبة النفس، (م.س.)، ص 100.

(1) ابن عربي، كتاب القرية، (م.س.)، ص 75.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س.)، ج 1، ص 405.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س.)، ج 1، ص 204.

الإسناد فيها، كما أثبتنا ذلك في موضعه من هذا القسم، فصحت عنده كشفاً كذلك، قال: «وفي رواية يصححها الكشف، وإن لم تثبت عند أصحاب النقل: على صورة الرحمن. فارتفع الإشكال، وهو الشافي من هذه العلة، يقول تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]. فعلمنا أن كل رواية ترفع الإشكال هي الصحيحة، وإن ضعفت عند أهل النقل، وإذا كان الله هو الشافي والمعافي، فهو الطيب، كما قال الصديق: الطيب أمرضي»<sup>(1)</sup>.

غير أن رفع الإشكال لا يفيد زوال الاختلاف، ولا يخرج الحديث من برزخيته؛ إذ تدور العلة وتبقى، فالطبيب المداوي من العلل هو الحامل للعلة، فيحمل النص المداوي للعلة والرافع للإشكال، عللاً توسع الخلاف، ولا ترفعه، فالنصوص إن تخلّصت من علل الإسناد، تلقتها علل النظر في المتن وتأويله، يقول ابن عربي: «فإن الناظرين فيما قاله وأوحى به إلينا، اختلفوا في تأويله، وليس بعض الوجوه بأولى من بعض، فتركنا الخوض في ذلك؛ إذ الخلاف فيه لا يرتفع من العالم بكلامنا، ولا بما نورده فيه»<sup>(2)</sup>، فترك الخوض عند ابن عربي، ترك إيجابيّ، لا يعني السكوت عن المسألة والتوقف فيها؛ بل ترك الحسم والميل إلى وجه دون وجه من وجوه المسألة، ومن ثم قبول الاختلاف فيها، وعدم القطع في أمر متردد، وهو على هذه السعة في قبول نزاع القراءات؛ بل لا يظهر هذا الأمر إلا في خلافه، و«الخلاف حق حيث كان»<sup>(3)</sup>، والأمر المتردد فيه هو على صورة التردد الإلهي، الوارد في الحديث القدسي: «وما ترددت عن شيء أنا فاعله، ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته»<sup>(4)</sup>، وهو التردد

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 490.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 160.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 296.

(4) أورد ابن عربي حديث أبي هريرة، تاماً ومقطعاً، تارة بلفظه، وتارة بمعناه، وبالتصريح في موضع، والإشارة في موضع آخر، واستشهد به في غير مسألة في (الفتوحات المكية)، ومنها مسألتنا هذه في صورة التردد الاختلافي، الذي تعطيه =

الذي ينشأ لا عن شك أو عجز؛ بل عن تحقّق الرحمة الإلهية بالعبد، والاتساع لأمر مراد من وجه ومكروه من وجه، له وجه إلى العبد (كراهية الموت) على غير وجهه إلى الرب (إرادة قبض الروح)، فينفس التردّد الإلهي بين الأمرين صورة المسألة ليس بالتوقّف عنهما؛ بل بالاتساع لهما بالرحمة. وعلى هذا التردّد البيني ظهرت الصورة؛ «فهذه بتلك لتصح النسخة، فإنّ من تمامها مقابلة الخلاف والوفاق (...) فلما لم يكن الأمر إلا هكذا، وهو على الصورة، فلا بد أن تقع المخالفة والموافقة من الجانبين. فما ظهر العبد في خلافه أمر الحق، إلا بخلاف الحق ما دعاه فيه العبد، فصحت المقابلة بين النسختين، فصحّ الكتاب بالأمر، حيث ظهر بصورتها، ولو لم يكن كذلك لكان خطأ، والصواب أولى، فوجود الخلاف من الممكن أصحّ في النسخة، ولا يثبت في الأمر، إلا ما هو حق، فالخلاف حق حيث كان»<sup>(1)</sup>.

إنّ الصورة النسخة هي نفسها تحت حكم التردّد الإلهي، من كونها على الوفاق (المماثلة) والخلاف (المخالفة) معاً<sup>(2)</sup>، والخلاف فيها أمكن وأصحّ، ومثاله من الصورة في المرأة، لا تصحّ إلا بإعطائها نسخة الأصل مقلوبة متخالفة، فتظهر يمين الرائي يساراً عند تقابل النسختين، فيصحّ القول: إنّ الرائي يرى صورته على الوفاق من وجه، فهي هو، ويصحّ أن يقال إنّها صورة غيره، فهي ليست هو؛ بل خلافه من هذا الوجه. كما يصحّ أن يقال في الضمير

= النسخة الإنسانية من الحق. ينظر: الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 296، وص 255-256، وص 450، وص 173، و: ج 2، ص 510. والحديث أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب الرقاق، باب التواضع، رقم 6137.

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 296.

(2) صورة التردّد الاختلافي ثابتة من لفظ «النسخ» نفسه في اللغة العربية؛ إذ يفيد معنيي الإثبات والنفي، أو التثبيت والمحو والإبطال: «النسخ كلمة مزدوجة المعنى في العربية تدلّ على عملية التدوين، وتهيئة النسخة، وفي الوقت نفسه على ما يمحو، ويبطل، ويُلغى، وينسخ». المؤدّب، عبد الوهاب، الصورة والغيب: ابن عربي وسان خوان ده لاكروث، مجلة الكرمل، العدد 13، سنة 1984م، ص 143.

المستشكل إنّه يعود على الله من وجه، وعلى آدم من وجه، لتردّد الصورة بين طرفين، وحكمها هو هذا التردّد الأصيل، فهي من وجه حقّ، ومن وجه خلق، و«الشيء إذا كان بين اثنين لا يختصّ به واحد دون الآخر»<sup>(1)</sup>، ولأنّ النسخة تعطي الأصل، فإنّها تعطيه من موطنها الإمكانى على الاختلاف والتردّد البيني، ولا بد. لهذا قال ابن عربي بترك الخوض في المسألة بميزان الفصل، والحسم، والتخليص، والذهاب إلى الصورة ذاتها على ما هي عليه من ظهور بني وبرزخي، في اللغة وفي الإنسان وفي العالم، «فرأينا أن نترك الأمر على حاله كان ما كان؛ إذ الأغراض حاصلة، والإدراكات واقعة، واللذات حاکمة، والشهود دائم، والنعيم به قائم، ودع يكون ما يكون من عدم أو وجود، أو حق أو خلق (...) ونقول ما يقول كلّ قائل، فإنّ الأمر كله عين واحدة في الحيرة في ذلك، فكله صدق ما هو باطل، فإنّه واقع في الذهن، وفي العين، وفي جميع الإدراكات، فالجنوح إلى السلم أولى بالإنسان: فإنّ جنحوا للسلم فاجنح لها (...) وهو الصلح، بأن يُترك الأمر على ما هو عليه، ولا يُخاض فيه»<sup>(2)</sup>. فالوجود ظهر هكذا على الخلاف، فلا بُدّ من الاختلاف فيه عند كلّ من ظهر له، وبأيّ إدراك أدركه؛ لأنّ الاختلاف هو على صورة المختلف، والأصل الاحتفاظ بالأمر على ما هو عليه في حقيقته الاختلافية.

هذا الاحتفاظ والإبقاء هو عين الترك الإيجابي المقصود من ابن عربي، وعين استراحة صراع القراءات ونزاعها في أمر الضمير والصورة، في صورة السلم والصلح، التي تجنح لها القراءة البرزخية، من حيث قيامها لا على إلغاء القراءتين التمثيلية التشبيهية والتأويلية التنزيهية للصورة والضمير المستشكلين، والاستغناء عنهما، ولا على فضّ النزاع نهائياً، وحسمه، ورفع بينهما؛ بل بوضعهما في البرزخ، موطن راحة احتراهما، ومحلّ توليدهما

(1) الجيلي، قاب قوسين وملتقى الناموسين، ضبط عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2010م، ص 40.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 300.

وتكوينيها، وإليه الإشارة بالرحم، وبأَم الكتاب، في ما تقدّم. فيصير فضّ النزاع إعادة تمثيله في رحم التكوين والتوليد؛ إذ حالة السلم والاستراحة لا تكون إلا بالضدّين وبين الضدّين؛ الحرب واللاحرب، وهو إبقاء للاختلاف وللأمر على ما هو عليه، في حكم البرزخ، والانتقال به من قبضة الإقصاء والقهر، إلى بسطة الحوار والتفاهم، ومن التدافع على قتل الوجه الآخر من الصورة، إلى التعاون على إظهار وجهي الصورة معاً وإبقائهما بالطرفين، وذلك بجعل هذا الطرف يرى نفسه في الطرف الآخر، فيصالح ذاته، فيكون ما ضاق في حال الحرب متسعاً في حال السلم، لرؤية الأمر على ما هو عليه من اختلاف جدليّ تعاوني، لا اقتتال إقصائي، في الصورة.

على الرغم من احتفاظ ابن عربي برواية: «خلق الله آدم على صورة الرحمن»، من حيث هي نص ضابط، فإنّ رواية: «خلق الله آدم على صورته»، استأثرت بالنصيب الأوفر من اهتمامه، من حيث هي نصّ ممثل للمعنى المتردد، ومحقق للاختلاف ولمظهرية البرزخ، باحتفاظها بالإشكال والاحتمال في صورته الخام، في ضمير الهاء البرزخية، التي تمدّ كلاً من المنزهة والمشبّهة باعتقاداتهم المتنوعة في الصورة. فالرواية البرزخية مطلوبة لهذا الغرض، وإن كانت رواية: «على صورة الرحمن»، كما ذكر ابن عربي، ترفع الإشكال في الهاء، فإنّها لا ترفعه في الصورة، كما تزيد على الإشكال إشكالاً آخر جديداً، في اسم «الرحمن» في علاقته باسم «الله» في بداية الحديث، وبالمرحومين، الذين يقتضيههم ويطلبهم الرحمن، فهي رواية مداوية ومُمرضة كذلك؛ دواء وشفاء في الظاهر، وداء وعلة في الباطن، وفي ذلك قيل: «وداوني بالتي كانت هي الداء»<sup>(1)</sup>.

وصورة الأمر أنّ رفع الإشكال في الضمير بإظهار على من يعود، وهو «الرحمن»، يضع الصورة في قلب الرحم التوليدية التكوينية، فهي تعطي

(1) العبارة واردة في عجز بيت أبي نواس:

وداوني بالتي كانت هي الداء

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء

البرزخ من جديد بين الحق والخلق، والرحمن والمرحوم، فقد ثبت في الحديث أن: «الرحم فينا شُجْنة من الرحمن، فنزلنا من الرحمن منزلة حواء من آدم، وهي محلّ التناسل، وظهور أعيان الأبناء، كذلك نحن محلّ ظهور الأفعال، فالفعل وإن كان لله، فما يظهر إلا على أيدينا، ولا يُنسب بالحس إلا إلينا، ولو لم تكن شجنة من الرحمن لما صحّ النسب الإلهي، وهو كوننا عبيداً له، ومولى القوم منهم. فافتقارنا إليه افتقار الجزء إلى الكلّ، ولولا هذا القدر من النسبة، لما كان للعزة الإلهية، والغنى المطلق، أن يعطف علينا، ولا أن ينظر إلينا، فبهذا النسب صرنا مجلاها، فلا تُشهد ذاتها إلا فينا، لما خلقنا عليه من الصورة الإلهية، فملكنا الأسماء الإلهية كلها، فما من اسم إلهي إلا ولنا فيه نصيب، ولا يقوم بنا أمر إلا ويسري حكمه في الأصل»<sup>(1)</sup>.

وإذا كان اسم الرحمن لا يظهر إلا بمرحوم، فإنّ مسمى «الحديث» نفسه له اعتباران: من حيث هو حديث في نفسه وذاته، ومن حيث هو حديث بالنسبة إلى متلقيه؛ أي حادث عنده، فيظهر في سماعه وقراءته، وينكشف؛ إذ «الحديث قد يكون حديثاً في الأمر نفسه، وقد يكون حديثاً بالنسبة إلى وجوده عندك في الحال»<sup>(2)</sup>، فزمان الاعتبار الأول؛ القدم والانفصال، ومنه وقع الإلقاء، وزمان الاعتبار الثاني الحدوث والاتصال، حال تلقي الحديث، فيحدث عند المتلقي بحسب حاله، ويصير حديثاً عنده، وفي هذا الزمان الحادث يقع التلقي، فينكر الحديث، أو يعرف. فمن قال، في تلقيه الحديث

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 88. حديث: «إن الرحم شُجْنة من الرحمن». جزء من حديث رواه أبو هريرة، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من وصل وصله الله، الحديث رقم 5988. ورُوي عن عبد الله بن عمرو بن العاص في سنن الترمذي، باب البر والصلة، الحديث رقم 1935. ورُوي بألفاظ غيرها من طرق أخرى. والشُّجْنة: الشيء الملتزق والمشتبك، والقصد أنّ اسمها مشتق من اسم الرحمن، فلها به علاقة وارتباط شديدان. ويجوز في الشين الضم والكسر والفتح.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 129.

وحدوثه عنده، إنّ الضمير المُلقى يعود إلى آدم، فلمّا يعطيه جهاز قراءته من أن الصورة حادثة ومخلوقة، وهي إنسانية، لا تُعلم إلا في الإنسان، ومن قال إنّ الضمير المستشكل يعود إلى الله، فلمّا في جهاز قراءته من أنّ الصورة لا يستحقها إلا من ظهر بها، لا من ظهرت فيه، فهي إلهية مؤثرة، لها الأثر الحادث في المخلوق. فتعطي القراءتان بالجمع والتفريق، الأمر على ظاهره الذي هو الخلق والحدوث، وعلى باطنه الذي هو الحق والقدم.

وسواء، كذلك، قيل «على صورته»، من غير تنصيب على صاحب الضمير، أو «على صورة الرحمن»، بالتنصيب على صاحب الضمير، فإنّ محلّ الالتباس انتقل من الضمير «الهاء»، في إحالته على طرفين، وتردّده بينهما (الله/آدم)، إلى اسم «الرحمن»، في اقتضائه متضايفين (رحمن/مرحومون)، فلا نكون انتقلنا، في رواية التنصيب، إلا إلى تنصيب الضمير ومداواته، دون تنصيب الصورة ومداواتها؛ أي من خلاف في اللفظ على من يعود، إلى خلاف في المعنى على أيّ قصد ورد، وبأيّ إدراك يُعرف، وينكشف للقارئ، وما ينكشف للقارئ إلا القدر الذي يداوي به علة لغوية «الضمير المتصل»، من غير مداواة العلة الحاصلة في المعنى الذي صار إليه، وهو «الرحمن»، «وعلم من ذلك أنّه ما حصل له من الاسم (الرحمن)، إلا قدر ما كُشف له مما فيه دواؤه»<sup>(1)</sup>. وأقل هذا الدواء، الذي يترجمه، رمزياً، اسم «الرحمن»، هو مفهوم الاتساع الإلهي في الرحمة، فيسع رحم التكوين في الرحمة، الضمير المستشكل بإعادته على آدم وعلى الله معاً، ويقبلهما دفعة واحدة على القرآن (الجمع)، بعد أن لم يقبلهما القارئ على الفرقان (الفرق)، وطلب الفصل، والتعيين، والتخليص.

فعين الدواء، كما ذكرنا، عين العودة من جديد إلى الداء، لكن بذوق آخر، وعلة أخرى؛ إذ لا تتخلص الصورة من البرازخ، التي تسعى قراءات رفع الإشكال والاحتمال، إلى إخراج الصورة منها؛ حيث إنّ ظهورها في

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 216.

اللفظ وفي المعنى لا يعطي إلا التردد والترجح بين متضايين، والغرض إظهار حكم البرزخ.

### 3- من النص البرزخي إلى القراءة البرزخية:

بعد حسم ابن عربي في نصّ رواية الحديث، بقبول كلّ رواياته، المصحّحة عنده نقلاً وكشفاً، أو المصحّحة كشفاً دون تصحيحها نقلاً، ذكر أنّ إرادة رفع الإشكال أو الالتباس، وإبطاله مطلقاً، وهُمّ من أوهام القراءة، التي تطلب الوضوح، والتطهير، والترجيح، وتخليص المسائل التي حقيقتها الاشتباه والاستشكال، إلى طرف دون طرف. ومن ثمة عاد إلى رواية الحديث بصيغة: «خلق الله آدم على صورته»، فأقرّ بأنّ عودة الضمير على الله، أو على آدم، ليس في الحديث تنصيص عليها، ف«إن في مفهوم الصورة والضمير خلافاً، فما هو نصّ في الباب»<sup>(1)</sup>، و«إعادة الضمير على الله، وهو من بعض احتمالاته»<sup>(2)</sup>، وإعادته على آدم من احتمالاته الأخرى أيضاً «وإن كان الضمير عندنا متوجهاً أن يعود على آدم، فيكون فيه ردّ على بعض النظار، من أهل الأفكار، ويتوجّه أن يعود على الله، لتخلقه بجميع الأسماء الإلهية، فعلمت أنّ هذه السعة إنّما قبلها العبد المؤمن، لكونه على الصورة، كما قبلت المرأة صورة الرائي، دون غيرها ممّا لا صقالة فيه ولا صفاء»<sup>(3)</sup>. أما قبول آدم للصورة، فهو، من جهة ما تضمنته نشأته من استعداد رحمي، يتّسع لحمل الأسماء الإلهية كلها، وليس ذلك لأحد من الخلق غير آدم، فالاستعداد، الذي في الإنسان لقبول تجليات الأسماء الإلهية كلها، يجعل الصورة له من جهة الاستعداد، والله من جهة التوجه والقصد، فتظهر الصورة نسبة بين اثنين، وأمرأ بين أمرين، يمكن نسبتها، من وجه إلى الله، و من وجه إلى الإنسان. ولا يبطل القولُ بنسبة القول بالنسبة الأخرى.

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 373.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 200.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 216.



يمكن، إذًا، حسب ابن عربي، إعادة الصورة إلى البرزخ بين الحق والخلق، على هذا الاعتبار، طلباً لحقيقة أمر الصورة على ما هي عليه، لا طلباً لتخليصها لأحد الطرفين، فهي باطنة في الذات المجهولة التي لا تُعَلَّم، ظاهرة في تجليات الذات بأسمائها المفرقة في العالم، والمجتمعة في الإنسان، وهي مبدّدة في الصفات الإنسانية المفرقة، من تبشّش، ويدين، وعين، وأرجل، وساق، وقدم، وضحك، ونزول، وإتيان، «مما ينسبه الحق إلى نفسه، وهذه صورة آدم قد فصلها في الأخبار، وجمعها في قوله: خلق الله آدم على صورته»<sup>(1)</sup>. وما ذلك إلا لأنّ للإنسان، في استعداده الذي خلق عليه، صورة الاتساع الإلهي، الذي يسعه قلب العبد المؤمن، «كما ورد أنّ الله يقول: ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن»<sup>(2)</sup>، فلا تستحيل الصورة نسبة إلهية، كما لا تستحيل نسبة إنسانية، وكلاهما حقّ في الموصوفين بهما، على الثبوت وعلى الوجود والظهور، غير أنّ الكلام لا يصحّ إلا في «الوجود عندنا»؛ أي في الصورة الحادثة عند الإنسان، الظاهرة فيه، والمشهودة لنا، وهي الأسماء في الكون وفي الإنسان، «فالثبوت خزائنه، والوجود ما يحدث عندنا من تلك الخزائن»<sup>(3)</sup>. ويوضح ابن عربي هذا الأمر بصورتَي الجليد والماء: «فصورة الماء في الجليد معقولة، ينطلق عليها اسم جليد، والماء في الجليد بالقوة، فإذا طرأ على الجليد ما يحلله، فإنه يصير ماء، فظهرت وحدثت صورة الماء فيه ومنه، وزال عنه اسم الجليد وصورته وحده وحقيقته، وكان، عندنا، قبل تحلله، أنه خزانة من خزائن الغيث، فظهر أنه عين المخزون، فكان خزانة بصورة، ومخزوناً بصورة غيرها، وهكذا حكم ما يستحيل هو عين ما استحال، وعين ما يستحيل إليه»<sup>(4)</sup>. إنّ إيراد صورتَي

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 124.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 6.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 130.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 130.

الماء والجليد لتمثيل نسبة إطلاق اسم الصورة على الحقّ، وعلى الخلق، على البطون، وعلى الظهور، وعلى تبادل الصور، فنطلق على الحق اسم الخلق، كما أطلقنا على الماء، الذي تحلل من الجليد، اسم الماء، لأنه حادث متحلل من الجليد، وهو عين الماء القديم الذي تكون منه الجليد، ونطلق عليه اسم الحق إطلاقاً حقيقياً؛ لأنه ليس غير ما تحلل مما كان اسم الجليد له، «فهو حقّ بوجه، خلق بوجه»<sup>(1)</sup>.

لهذا رأى ابن عربي أنّ «موضع الصورة، أو محلّ الصورة من المادة، يحدث له الوجود بحدوث الصورة في حال ما، لا في كل حال، وينعدم من الوجود بعدمها»<sup>(2)</sup> فالصورة أحوال الظاهر مع موضوعه في المظاهر، وذلك أنّه إذا ظهر الماء بصورة الجليد، بطن الماء، ثمّ إذا استحال الجليد، وذابت صورته، ظهرت صورة الماء، ولا يمكن للماء والجليد أن يظهر معاً في صورة واحدة، ولكن بإمكاننا أن نرى هذا في هذا، وهذا في هذا، رؤية أمر في غيره، فـ «النور والظلمة لا يجتمعان، كما لا يجتمع الليل والنهار؛ بل كل واحد منهما يُغطي صاحبه، ويُظهر نفسه، فمن رأى النهار لم يرَ الليل، ومن رأى الليل لم يرَ النهار، فالأمر ظاهر وباطن، وهو الظاهر والباطن، فحقّ وخلق، فإن شهدت خلقاً لم ترَ حقاً، وإن شهدت حقاً لم ترَ خلقاً، فلا تشهد خلقاً وحقاً أبداً، لكن يُشهد هذا في هذا، وهذا في هذا، شهود علم، لأنه غشاء ومغشي»<sup>(3)</sup>.

ومع أنّ العين واحدة، فإنّ الصور مختلفة، لاختلاف المظاهر والتعينات؛ أي أنّ الظهور يكون على قدر قابلية القوابل، وهي الاستعدادات التي في المظاهر، فاستعداد المرآة لانعكاس أشعة الشمس عليها، هو غير استعداد التراب، والخشب، والحديد، والثوب، والجلد، فيقبل كلّ منهما

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 130.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 129.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 496.

أثر الشمس حسب استعداده لتلقي هذا الأثر، فما تَسَوَّدُ به بشرات الوجوه من الأشعة هو عين ما تَبَيَّضُ به الأقمشة والأثواب، وكل ذلك للقابلية التي في هذه المظاهر والقوابل، وأثرها كذلك في المؤثر (الأشعة)، فتعطيه سواداً، كما تعطيه بياضاً؛ بل ظهور العين في أسمائها وصفاتها هو على قدر ما تعطيه قوابل هذه الأسماء، ومواطن ظهورها، فظهور الحق، مثلاً، في اسمه «المنعم»، هو غير ظهوره في اسمه «المنتقم»، «وليس ظهوره في النعمة كظهوره في النعمة، فالظاهر واحد، والظهور مختلف لاختلاف المظاهر»<sup>(1)</sup>.

وقد ذكرنا أنه لا رؤية إلا في صورة، غير أن الصورة إمّا تكون صورة الأشكال، التي تظهر فيها الصورة، وإما الصورة الظاهرة في صور الأشكال، فتحجب صورة الظاهر في صورة المظاهر، أو تحجب المظاهر في صورة الظاهر في المظاهر. ومثاله ما أورده ابن عربي، في صورة الماء المحبوبة في صورة الجليد، والصورة المتحوّلة، والذاهبة، والذائبة للجليد في صورة الماء، فمن رأى الجليد لم يَرِ الماء، فإن رأى الماء لم يَرِ الجليد. وقد أعاد عبد الكريم الجيلي التعبير شعراً عن هذه الحقيقة البرزخية، في مثال الثلج مع الماء، فقال:

«وما الخلق في التمثال إلا كثلجة      وأنت بها الماء الذي هو نابع  
فما الثلج في تحقيقنا غير مائه      وغيرَ أن في حكمٍ دعيتها الشرائع  
ولكن بِذَوْبِ الثلج يُرفع حكمه      ويوضع حُكم الماء والأمر واقع  
تجمعت الأضداد في واحدٍ البَها      وفيه تلاشت فهو عنهن ساطع»<sup>(2)</sup>

(1) الجيلي، قاب قوسين وملتقى الناموسين، ضبط عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2010م، ص33.

(2) الجيلي، قصيدة النادرات العينية، تحقيق يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1988م، ص75.

وكذلك في مثال المرأة، من نظر إلى صورة شكل المرأة في الاستدارة، والطول، والعمق، والقعر، والصقالة وغيرها، لم يرَ الصورة، ومن رأى الصورة، تغيب عنه المرأة، حيث تغيب هذه في هذه، كما تظهر هذه في هذه، ويحجب بعضهما بعضاً. فالْحَجَب هو الإمكانية الوحيدة لتحقيق الصورة؛ بل «الحجاب عين الصورة»<sup>(1)</sup>، التي يتجلى فيها ويخاطب منها، والعين لا تقع إلا على الحجاب، وهو وحده من يجعل الصورة معطاة للرؤية والمعرفة، ولا تجليات إلا في مظهر حجابي، كما لا ظهور للذات إلا في أسمائها، التي تعطي وحدها المعرفة بالذات المغيبة المجهولة، ولا إمكان لمعرفة الذات إلا في تجليات الأسماء في صورة؛ إذ لا تتجلى لمخلوق إلا في صورته؛ أي في صورة المخلوق، فتكون حقاً في باطنها المجهول، وخلقاً في ظاهرها المعلوم، فلا يقال في الصورة إنها هي هو، ولا إنها ليست هي هو، والإشارة أنّ الصورة صورة إنسانية في الظاهر، لكنها لا تدل على نفسها في حقيقتها الباطنية؛ بل على حقيقة مغيبة فيها، تشير إليها، هي الصورة الإلهية، وذلك أنّ الصورة الإنسانية الجامعة - كما جميع الصور المبددة والمفرقة في العالم - من شعائر الحق، وأعلامه، ودلائله الموصلة إليه، «ولهذا جاءت الشريعة بقولها: من عرف نفسه عرف ربه»<sup>(2)</sup>، كما هو الحق شعيرة «من شعائر نفسك، فعرفت نفسك به، كما عرفته بنفسك، فتأمل:

فاجتمعنا في الشعائر      وافترقنا في السرائر  
فلنا منه التجلي      وله منا الضمائر

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 213. والحجاب والستر، عند ابن عربي، هما للإظهار والإخفاء معاً، وهما من البرازخ بين المحجوب أو المستور، والمحجوب عنه أو المستور عنه، فالحجاب أو الستر مشهود لهما. المصدر نفسه، ج 4، ص 214.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 109.

هائم فيه يبادر	فلمثل ذا عبيد
لم تكن عنه بصادر	فإذا علمت هذا
مثل أوراق الدفاتر	فهو الصادر عنكم
بأوائل وأواخر	بعضها يستر بعضاً
وليفآخر من يفاخر <sup>(1)</sup>	فليبادر من يبادر

إن المتأمل في شعيرة نفسه، التي هي دليل من أقوى الشعائر على الحق، يدرك الحق المشعور؛ أي مدلول الدليل، ويراه على قدر صورة شعيرته ودليله، فالصورة الإنسانية طريق إلى الصورة الإلهية، لا على المشابهة والمماثلة؛ بل على الهداية، والاستهداء، بالدليل إلى المدلول، وبالأثر الموصول المؤثر فيه إلى المؤثر، والعكس كذلك<sup>(2)</sup>، فيكون الأثر هو الأصل في المعرفة بالمؤثر، والمؤثر فيه، يقول ابن عربي: «فإذا وصلت إلى ما أوصلتك إليه شعائر نفسك، وشاهدت المشعور، رأيته على صورتك، فمن هنا تعلم أنك الأصل في علمه بك، وأنه ما تجلّى لك إلا في صورة علمه بك، ولا كان عالماً بك إلا منك، وأنت بذاتك، أعطيته العلم بك، فأنت الشعيرة له عليك، فإن رأيته على غير صورتك، فما رأيته من كونك شعيرة له، فلا تُنكره إذا رأيت ما لا تعرف، حين يُنكره غيرك، فإن تلك الحضرة لا مجلى لأحد فيها إلا لله (...) فتجلّى لك في صورة لم يبلغ وقت ظهورك بها، لأنك مقيد، وهو غير مقيد؛ بل قيده إطلاقه، وإنما يفعل هذا مع عباده في حال النكرة، ولهذا ينكرونه، إلا العارفون بهذا المقام، فإنهم لا يُنكرونه، في أي صورة ظهر، فإنهم قد حفظوا الأصل، وهو أنه ما يتجلّى لمخلوق إلا في صورة المخلوق»<sup>(3)</sup>، فحكم موطن الظهور والتجلي، وكذا حكم الحال

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 110.

(2) عند ابن عربي: «ما في الوجود إلا مؤثر ومؤثر فيه مطلقاً». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 443.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 109-110.

والوقت، يصبغ المعرفة بالمتجلى، فيُعرَف ويُنكَر، ويقال في حال الإنكار: إنَّ الضمير المستشكل، في «صورته» لا يحيل أصالة على الحق؛ لأنَّ الإحالة في هذه الحال تُشعر بالجسم، والتحيز، والحدود، كما يُقال في حال التعرف إنَّ الضمير المستشكل يعود أصالة إلى الحق؛ لأنَّ الصورة في الحقيقة هي له أصالة، وعنه ظهرت الصور وصدرت، من كونها موجودة مُشعرة بالوجود، فإنَّ «الموجود لا يوجد»<sup>(1)</sup>.

إنَّ ما نبّه إليه ابن عربي، من أنَّك الأصل في علمه بك، ولا يتجلّى لك إلا في صورة علمه بك، ولا يكون عالماً بك إلا منك، فتكون أنت من يعطيه العلم بك، قول يترجم فيه مذهبه في العلم، على أنَّه تضاييف بين العالم والمعلوم، فالعلم صورة العالم والمعلوم، في البنية القصديّة العالميّة، يقول: «والعلم تصوّر المعلوم، والعلم من صفات العالم الذاتية، فعلمه صورته، وعليها خلق آدم، فأدم خلقه الله على صورته، وهذا المعنى لا يبطل لو عاد الضمير على آدم، وتكون الصورة، صورة آدم علماً، والصورة الآدميّة حساً، مطابقة للصورة، ولا يقدر يتصوّر هذا إلا بضرب من الخيال يُحدثه التخیل. وأمّا نحن وأمثالنا، فنعلمه من غير تصوّر، ولكن لما جاء في الحديث ذكر الصورة علمنا أن الله إنّما أراد خلقه على الصورة من حيث إنّه يتصوّر، لا من حيث ما يعلمه من غير تصوّر، فاعتبر الله -تعالى- في هذه العبارة، التخیل، وإذا أدخل سبحانه نفسه في التخیل، فما ظنك بمن سوى الحقّ من العالم. صحّ عن رسول الله ﷺ أنه قال لجبريل: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه». فهذا تنزيل خيالي من أجل كاف التشبيه، وانظر من كان السائل، ومن كان المسؤول، ومرتبتهما من العلم بالله<sup>(2)</sup>. فمهما بلغت مرتبة مخلوق من العلم بالحق لا يمكنها أن تصل، في أقصى درجات رؤية المعبود على ما هي عليه حقيقته في الشعور الإيماني الصادق، إلا إلى هذه العبادة الإحسانية، التي تعطي المعبود صورة

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 110.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 124.

خيالية؛ أي كأنه هو، وما هو، وذلك بإنزال غير المشهود منزلة المشهود، فيُرى ولا يُرى، فالصورة كأنها صورة خلق، وكأنها صورة حق.

من هنا، نعلم أن الاختلاف في الضمير المستشكل «الهاء»، في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، على من يعود، هو بسبب من إرادة تخليص الصورة من هذه البرزخية المعبر عنها بـ «كَأَنَّ»، والتي هي هويتها في الحقيقة، وبها تظهر الصورة، أو يقع التجلي في الصورة منها. فـ «كأنه هو»، و«كأنك تراه»، ذوق آخر للصورة على الاختلاف والبرزخية؛ حيث تكون الصورة ليست هي الله، وليست هي آدم، وليست شيئاً زائداً قائماً بذاته في استقلال عنهما، كما ليست معنى معقولاً مجرداً، ولا أمراً حسيّاً محدوداً؛ بل هي نسب معدومة الذات، ظاهرة الأثر بأمرين، ومفتوحة على النفي والإثبات، والعدم والوجود، فهي تضاف بين طرفين، وهي المعروف المنكر، والمعلوم المجهول، والمثبت المنفي، وليس أمرها مدركاً ومتصوراً إلا في عالم الخيال، الذي يقبل الجمع بين الضدين، ويتسع للمحال والممتنع، بل ليس الخيال إلا هذا.

تَنقُلْنَا، بذلك، عبارة «كأن» من القسمة الثنائية التقابلية لـ «هو الصورة»، أو «ليس هو الصورة»، و من القسمة العقلية (التنزيه)، والحسية (التشبيه)، إلى البرزخ بينهما الناظر إلى الإثبات والنفي بوصفهما طرفين للوضع الاعتباري التخيلي للصورة في الحق وفي الخلق، في المطلق وفي المقيد، في التنزيه والتجريد، وفي التشبيه والتحديد، فالصورة على التوتر بين الطرفين والإحالة المتبادلة بينهما، لا على المطابقة لطرف، أو الإحالة على طرف دون طرف؛ لأن الموضوع الذي تُظهره ذو طبيعة مزدوجة، وله وجهان؛ وجه إلى طرف، ووجه إلى الطرف الذي يقابله، ومن هنا فتنة الصورة في نفسها، وفتنة الإنسان بها وفيها، فهو مخلوق على الصورة، ممزق بين حَقِّيتِها وحَلَقِيَّتِها.

فما عبّر المختلفون في قراءة الضمير، والمتنازعون في الصورة على من تعود، إلا عن هذين الطرفين، وعن نظرهم في أنفسهم وصورتهم، من حيث

كونها شعيرة على الحق، توصل إليه من طريقين؛ طريق الإنكار والنفي، وطريق التعرف والإثبات، فما دلّ ما قالوه في الضمير المستشكل إلا على شعورهم بالمشعور في الشعيرة النفسية، فيجدونه في الصورة في الحال، أو يفقدونه فيها. مع العلم بأنّ المشعور يظهر في صور التعرف والإنكار، فيُرى ولا يُرى، ويُعلم ويُجهل، ويكون عند هذا بالإثبات في الحال، وعند هذا بالسلب في الحال، وله جميع الصور والأحوال والشؤون التي يتقلّب فيها، وذاك حتى لا يُحيط به علم أو جهل، أو تعرف أو إنكار، فلا يُدرّك في ذاته، وإنما يُدرّك حسب ما عند طالب الإدراك من قبول واستعداد، فيكون إدراك المُدرّك على صورة المُدرّك وحاله. ولا بد من هذا القدر في الإدراك، لأنّ المحلّ والموطن لا يتّسع لأكثر من استعداده الذي في نشأته، وهو عين الصورة التي خلّق عليها، والتي هي شعيرة ودليل، منها يرى المشعور والمدلول.

ونعلم، بذلك، أنّه لم يؤثّر بالصورة في حديث الصورة، للدلالة على أمر واحد ذي صورة؛ بل على أمرين يُشعر بعضهما ببعض، خالق ومخلوق، فلا يُعرف اسم فاعل خالق إلا من خَلَقَهُ فعلاً ومفعولاً، كما لا يُعرف اسم المخلوق المفعول إلا من فاعل خالق له، فتحدث الصورة في التضايف القصدي، وتُنسب إلى المتضايفين، على الاختلاف البيني في نشأتها البرزخية، «كصورة السماء في المرأة، فما هي السماء، ولا غير السماء، فإنّك تعلم قطعاً أنّ الجرم، الذي رأيت في المرأة، أقلّ من جرم السماء، وأكبر من جرم المرأة، وتعلم، قطعاً، أنك ما رأيت إلا السماء عينها، فلهذا جعلنا الحُكم للمواطن»<sup>(1)</sup>.

#### 4- إقامة الميزان في الصورة:

إنّ البرزخ يُقيم الميزان في الصورة على الموازنة والمضاهاة لا على المماثلة والمشابهة، أو عدم المماثلة والمشابهة؛ إذ الموازنة تُظهر المناسبة

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 109.



بين الحق والخلق في الصورة، ولا تُعطي المماثلة في الذات، و«المناسب لا بدّ منه، ولا يُعطي المماثلة أصلاً، لأنّ الخلق كلّ الله، والأمر كله لله، فلا شركة، فارتفعت المماثلة مع وجود المناسب، الذي يطلبه الحق بذاته»<sup>(1)</sup>.

وصورة الموازنة في ميزان الصورة أنّ الإنسان يوازن بصورته حضرة موجدته في الذات، والصفات، والأفعال. ويشرح ابن عربي هذه الموازنة قائلاً: «لا يلزم من الوزن الاشتراك في حقيقة الموزونين، فإنّ الذي يوزن به الذهب المسكوك هو صنجة حديد، فليس يُشبهه في ذاته، ولا صفته، ولا عدده، فيعلم أنه لا يُوزن بالصورة الإنسانية إلا ما تطلبه الصورة بجميع ما تحتوي عليه بالأسماء الإلهية، التي توجهت على إيجاده، وأظهرت آثارها فيه، فكما لم تكن صنجة الحديد توازن الذهب في حدّ، ولا حقيقة، ولا صورة عين، كذلك العبد، وإن خلقه الله على صورته، فلا يجتمع معه في حدّ، ولا حقيقة، إذ لا حدّ لذاته، والإنسان محدود بحدّ ذاتي، لا رسمي ولا لفظي، وكلّ مخلوق على هذا الحدّ، والإنسان أكمل المخلوقات وأجمعها، من حيث نشأته ومرتبته»<sup>(2)</sup>.

يتبين من ميزان الصورة أنه ليس المراد من وزنها أنّ الصورة الإنسانية تُماثل الصورة الإلهية، في الذات، والصفات، والأفعال؛ أي أنّ الإنسان ذات، والله ذات، والإنسان موصوف بالحي والعالم، والله موصوف بالحي والعالم، وأنّ الإنسان فاعل، والله كذلك فاعل؛ بل ليست الذات، ولا الصفات، ولا الأفعال، في ميزان الصورة، إلا على ما يعطيه ميزان الصورة، فهي على الصورة في التناسب، لا على العين في التماثل<sup>(3)</sup>؛ إذ الذات،

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 386.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 8.

(3) يميز ابن عربي بين المناسبة أو التناسب، والمماثلة أو التماثل، فالمماثلة والتماثل منفيان في الصورة، والمناسبة والتناسب مثبتان فيها؛ إذ «الإيجاد بغير المناسبة لا يتصور، وقد حصل الإيجاد، وظهر المخلوق». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 386.

والصفة، والفعل، في الحق، غيرها في الخلق، وهذا ما يُعطيهِ الميزان، فيوزن الذهب بصنجة الحديد، فيأتیان على مقدار بعضهما البعض، مع ما بينهما من بُعد في القَدْر، فشتان ما بين الحديد والذهب، ومع ذلك اجتماعاً في الميزان المناسب لهما في تعيين المقدار، وهو ميزان صورة المقدار، فإنه لا يوازن بين الذاتين؛ لأن هذا حديد، وهذا ذهب، ولا بين الشكليين؛ لأنّ الشكليين مختلفان، ولا بين القَدْرين، لوجود التفاضل، فلا يُعطي ميزان المقدار إلا التطابق في المقدار، كما لا يعطي ميزان الصورة، التطابق والتماثل بين صورة الخالق وصورة المخلوق، في الذات، والصفات، والأفعال، وإنّما المناسبة والموازنة بين صورة الإنسان وصورة علم الله به؛ إذ خرج الإنسان مطابقاً لصورة علم الله به، «فصورتك مطابقة لصورة علمه بك»<sup>(1)</sup>. هذا هو الميزان في الصورة، لا طغيان فيه، ولا خسران، ولا زيادة، ولا نقصان.

وقد تنبّه ابن عربي إلى أنّ القرآن جمع في سورة واحدة خلق الإنسان ووضَعَ الميزان<sup>(2)</sup>، للإشارة إلى هذه الموازنة في الخلق على الصورة، حتى يطلب المخلوق من الخالق صورة علمه به، لا صورة ذاته، في إقامته الميزان بالحدّ المذكور وبالقسط المطلوب، ويعلم أنّه كصنجة الحديد في ميزان وزن الذهب، فيقدر مقدار الذهب بصنجة الحديد، مع أنّهما لا يجتمعان في قَدْر أو حدّ ذاتي. ولا تدخل الذاتان ميزاناً أصلاً من حيث تقدير القدر، فإنّ الذهب ذهب، والحديد حديد، ولا مماثلة ولا مشابهة في الجوهر والشكل، اللهمّ إلا ما تُعطيهِ الموازنة في صورة المقادير، وهي في ميزان الصورة من الإنسان، الأسماء الإلهية، من حيث توجّهُها إلى العالم، فجاء العالم على صورة توجه الأسماء، من كون العالم أثراً للحق، فالمخلوق أثر للخالق،

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 8. والسورة المقصودة سورة الرحمن، الآيتان 3 و 7،

﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ... وَوَضَعَ أَلْمِيزَانَ﴾.

والمرزوق أثر للرازق، والمرحوم أثر للرحيم، والمُكْرَم أثر للكريم، فيكون على صورته من هذا الميزان، لا يخرج عنه بزيادة أو نقص، من حيث الامتثال لا التماثل، المتضمن في قوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117]، فتأتي صورة التكوين على امتثال وتمثل صورة قول المُكُون: «كُن»، وما قال له «كن» إلا لأنه يعلم استعداده وقبوله للتكوين. فتَكُونُ الشيء المتكُون على قدر استعداده وقابليته، وعلى قدر توجه المُكُون إليه باسم من أسمائه، وعلى صورة الأمر على ما هو عليه من توجه وقبول. أمّا عن الفرق بين صورة تَكُونُ العالم ونشأته، وصورة تَكُونُ الإنسان ونشأته، أن الصورة مبدّدة في العالم مجموعة في الإنسان، فكلّ واحد من آحاد العالم المخلوق، تَوَجَّهَ إليه اسم من الأسماء الإلهية، أو عدد من هذه الأسماء، والإنسان توجّهت إليه الأسماء كلها: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، لأنّ في نشأته قبول توجّهها إليه جميعها، وظهور آثارها مجتمعة فيه، من حيث جمعيتها التي في شئيته وقابليته، فجاء آدم صورة كاملة لهذه الأسماء. ولهذه الجمعية استحقّ الخلافة في العالم، دون سائر الخلق: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، ولذلك «قال فيه ﷺ إنه مخلوق على الصورة، وذلك عندنا لاستعداده الذي خلقه الله عليه، من قبوله للتخلق بالأسماء الإلهية، على ما تعطيه حقيقته»<sup>(1)</sup>، فتَكُونُ الموازنة في الحقيقة، هي في العلاقة التبادلية والتضائية بين صورة التوجه الإلهي بالأسماء على الإنسان، وصورة الاستعداد أو القبول الإنساني لهذه الأسماء كلها، مضاهاة بين صورة التوجه وصورة الاستعداد، لا مماثلة بين ذات خالقٍ وعين مخلوقٍ، فتأتي الصورة في الميزان على البنية القصدية للأسماء. ووحدتها الصورة الآدمية من امتثلت لهذه الأسماء كلها، وتمثلتها في مجلاها وموطنها، وكان لها بحكم هذا المجلى والموطن الإنساني، قدرة على حمل أمانة الأسماء كلها<sup>(2)</sup>، فنال آدم التقدم على

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 373.

(2) والإشارة إلى الآية 72، من سورة الأحزاب: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ =

الملائكة، وعلى العالم كله، مع فضل الملائكة عليه من نسبة، وفضل العالم عليه، أيضاً، من نسبة أخرى، فما ظهرت حقيقة الجمعية في الصورة، إلا في هذا الجنس الآدمي من المخلوقات، فهو على صورة التوجه إليه بجميع الأسماء، وعلى صورة القابلية لجمعية الأسماء، فأعطته صورتان في ميزان البنية القصدية التبادلية بين شؤون الحق، ونشأة الخلق، التقدم على ما سواه من الخلق، ولعله، بهذه النسبة، والصورة المتفردة والمتقدمة، اعتز وافتخر، و«علا وتكبر»<sup>(1)</sup>، وأساء تدبير الاختلاف فيها بين النشأة الخلقية والشؤون الحقية، وطغى في الميزان، وأمال كفته، فظهر منه الظلم والجهل في حمل أمانة الصورة والأسماء، وهو يقبلها بإعمال ميزان العلم والعدل، المتوجه إليه من اسميه «العليم» و«المقسط»، فما قال عنه عالم وعادل إلا لأنه يقبل اسمي العلم والعدل، وما قيل له ظلم وجهول، إلا لأنه يغتر بما قيل له من أنه على الصورة، فيفتن فيها، ويفتن بها، ويعدل بالصورة عن حقيقتها فيه، وينحرف ويميل، في سوء تدبيره الاختلاف فيها.

فإذا اغتر الإنسان بالصورة، وعلا، وتكبر، أرجعه الضمير المستشكل في حديث: «خلق الله آدم على صورته» عليه، وأحاله على صورته، فقيل له: إن الضمير كناية عن آدم، والصورة صورة آدم، مداواة له من داء دعوى الألوهية

= وَالْجِبَالُ قَابِئُكَ أَنْ يَحْمِلَنَّا وَأَشْفَقَنَّا مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. يقول ابن عربي: «وأي أمانة أعظم من النيابة عن الحق في عباده، فلا يصرفهم إلا بالحق، فلا بد من الحضور الدائم، ومن مراقبة التصريف، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها؛ أي خفن أن لا يقمن بحقها، فاستبرأن لأنفسهن، وحملها الإنسان، عَرَضًا، أيضاً، لما وجد في نفسه من قوة الصورة التي خلق عليها، إنه كان ظلوماً لنفسه، وهو قوله ﴿وَمَنْ يَظْلِمِ نَفْسَهُ نَقْدُهُ كَيْدًا﴾ [الفرقان: 19]، فإذا ظلم نفسه، بقبول النيابة المعروضة عليه، أذاقه الله ما قال الله لأبي يزيد: اخرج إلى عبادي بصورتني، يعني خليفة، فمن رآك رأي، فلما خطا خطوة، غشي عليه، فقال الحق: ردوا علي حبيبي فلا صبر له عني، فالنيابة مع الأمر يكون فيها الحرج، وضيق الصدر، فكيف بالعَرَضُ؟!». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 186.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 373.

والسيادة بالصورة، فإنّ وفى الصورة حقّها، وأقام الميزان بين طرفيها، وخرج من دعوى الألوهية، قيل له: إن الضمير في «صورته» يعود إلى الله؛ إذ عَرَفَ صاحب الضمير، وعرفه على حقيقته، من أنّه لا يقبل مزاحمة في الألوهية ولا شريكاً فيها.

### 5- تفكيك صورة الألوهية في الإنسان أو خرق حجاب الألوهية:

إنّ الإنسان - وإن كان على الصورة- عبداً لرب، ومألوة لاله، ولا ينبغي أن تحجبه صورة الألوهية عن صورة العبودية في خلافته. والصورتان في الإنسان (أو الخاصية الشفعية المزدوجة للصورة بالإنسان وفي الإنسان) داء ودواء، عليه أن يدبر بإحسان الاختلاف بينهما، فيداوي هذه بتلك، ويتحقّق ويتحفظ في الآن نفسه، فيكون مقسّطاً يعطي الألوهية حقّها فيه، كما يعطي العبودية حقّها فيه كذلك، وما ميزان هذا القسطاس، إلا في تحقّق الإنسان ببرزخيته بين الحقّ والعالم، فيجري مع العالم في عبوديته للحق، فيكون على صورة الخلق، ويجري مع الحقّ في استخلافه، فيكون على صورة الحقّ، وفي ذلك يقول ابن عربي: «الله قد وهبك سرّ الجمعية العامة، وهو الذي حجبك عن عبوديتك، وبه ترأست، حتى قيل في الملائكة: بل عباد مكرمون، فإنهم ما ترأسوا قط، لعدم سرّ الجمعية العامة الكبريائية من حقائقهم، فكانوا عبيداً، وكذلك من نَزَلَ عنهم من طبقات العوالم إلا أنت، فإن سرّ الجمعية الكبريائية مثبت فيك، وبهذا صحّ لك مقام الخلافة على العوالم، وبه طلبت التقدم والرياسة، واحتجبت عن الله تعالى، وهو قوله ﷺ: «وأعوذ بك منك». فإن سرّ الجمعية الكبريائية، هو الذي حجبك عن الله، ولو أبقاك كما أبقى العالم معرى عنه لكنت عبداً، فنبه نفسك، ولما علم -سبحانه- أن سرّ الألوهية في الإنسان داء عُضال كثر الأدوية فيه»<sup>(1)</sup>.

(1) ابن عربي، رسالة روح القدس في محاسبة النفس، (م.س)، ص 157-158.

يرى ابن عربي أن من سِرِّ الألوهية، في أعلى درجاتها في الإنسان، ادعاؤه الألوهية تصريحاً، كما في قول فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ أَتَعْلَمُونَ﴾ [النَّازِعَات: 24]، وقوله: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرِي﴾ [الْقَصَص: 38]. وما ادعاها من المخلوقات غير بني آدم، وكلّ من تُصَوِّرَت فيهم الألوهية من حجر، وكوكب، وشجر، ادّعت فيهم وما ادّعوها لأنفسهم، وتنزل دعوى الألوهية في الناس، من الادعاء المباشر والمُطلق، إلى طلب الرئاسة، والإمامة، والصدارة، والسلطة، وكلّ ما ابتلي به الناس في الصورة من إرادة التحكم، والتسلط، والزعامة<sup>(1)</sup>. ومن سِرِّ هذه الألوهية، في أدنى مراتبها، قول الإنسان: «لولا أنا لهلك العيال. وهي أدنى المراتب في الألوهية، حتى الشيخ في هذه الطريقة يقول: لولا همتي في فلان، أَصَحَّبْتُ إياها، وإلا فقد كان هَلَك. وهذه كلّها علل وأمراض من داء سِرِّ الألوهية»<sup>(2)</sup>. والدواء في الصورة، كما ذكرنا سابقاً، سَلْخُ صورة الحق ممن أمرضه سرّ الألوهية، وجعل صورته هو مكشوفة، فَيَتَبَيَّنُ ضعفه، وهشاشته، وعبوديته، فلا تكتمل الصورة عنده؛ أي بإرجاعه إلى محض العبودية، وشيئية العدم، وتذكيره بمرتبته بين أشياء العالم، بما ذكره به إلهه: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مَرِيَم: 67]، و﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنْ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ [الْإِنْسَان: 1]، فإن عرف عبوديته تَقَوَّى من جديد في هذا الضعف، وحصل له من استعمال و«شرب دواء المعرفة»<sup>(3)</sup> أن «يخرق حجاب سرّ الجمعية العامة الكبرى بينه وبين ربّه، حتى يشاهد ألوهية ربه، دون ألوهيته، فيعرف عبوديته، فيكون أقوى العالم وأشدّ، لرفعه ذلك الحجاب الأقوى، فتكون منزلته أعلى؛ لأنّ قوته أعظم، وهناك يتميز ويتجاري مع

(1) أمعارش، محمد، نسيان فوكو: بصدد السلطة والجنس عند ميشال فوكو، المحور الثقافي، العدد 5، آذار/مارس 1987م.

(2) ابن عربي، رسالة روح القدس في محاسبة النفس، (م.س)، ص 158.

(3) المصدر نفسه، ص 158.

العالم في الرفعة والانحطاط. وهناك رأيت مبلغ العالمين العارفين. (...)  
وكما توجه عليك بالسر الجامع الكبريائي المثبوت فيك، أن تجريه على ما  
أجراه الله - تعالى - من نفسه على خلقه، فهو اللطيف بعباده، فكن كذلك،  
وهو الرحيم الغفور، فكن كذلك، وبهذا وصف نبيه ﷺ، فقال: ﴿يَا مُؤْمِنِينَ  
رَوْوْهُ رَجِيْماً﴾ [التوبة: 128]. فسرّ الألوهية أثمر لك هذا بعد خرقه، وأما  
قبل أن تخرقه، فإنه أثمر لك ما أثمر للجبارين المتكبرين، قال تعالى:  
﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: 35]. فمن أجل سر  
الألوهية ختم عليه بالشقاء، فتحقق هذا الفصل، وتحفظ منه»<sup>(1)</sup>.

إنّ كيمياء سعادة العارف ليست في ترك سرّ الألوهية، والتحقق  
بالعبودية، ولا في عكس الصورة؛ بل في استعمال سرّ الألوهية بما هي  
عدوى وبلوى سرّت إليه من الصورة، وبما هي دواء، أيضاً، في وصفة  
العبودية السارية إليه من نشأة العالم، فيبرأ ممّا شقي به غيره ممّن استعمل سرّ  
الألوهية دون خرق حجابها في نفسه؛ أي دون وصفة الدواء عند استحكام  
دائها العضال، وتعاضم الحجاب؛ إذ حَجَبَهُ طلب الرياسة على العالم، عن  
السعي في خدمة العالم، فلم يكن على صورة العالم في العبودية، كما لم  
يكن على صورة ربّه في الألوهية الرحيمة بالخلق، واللطيفة بالعباد، وهذا  
شقّاؤه في الصورة، وفي بلواه، ودعواه.

وعليه إنّ معرفة الإنسان بالعلل والأدوية، واستعمالهما، أيضاً، تنتج له  
أنه من نسبة ما «ليس من نمط العالم في شيء»<sup>(2)</sup>؛ لأنّه منفصل عن سائر  
العالم، بسرّ الألوهية، ومن نسبة أخرى «لا يتميز معهم البتة»<sup>(3)</sup>، فينظر إلى  
سرّ الألوهية فيه، على أنّه حجاب عن عبوديته، وضعفه، وهشاشته، وبلوى  
في الصورة، فيشرب لها دواء التواضع مع العالم والإكثار من خدمته، فينفذ

(1) المصدر نفسه، ص 159-160.

(2) المصدر نفسه، ص 158.

(3) المصدر نفسه، ص 158.

إلى عبوديته، من حجاب سر الألوهية فيه، نفاذ الدواء في الداء، فهو «الطبيب أمرضني»<sup>(1)</sup>، فإن شفاه «فما شفاه إلا منه»<sup>(2)</sup>، و«الشفاء علة لإزالة المرض»<sup>(3)</sup>، وليس هو المداوي. وهكذا هي لعبة الاختلاف، والواجب على الإنسان احترام قواعد هذه اللعبة، في تحقيق متعة البقاء بالله، ولهذا كان البقاء، عند ابن عربي، مقدماً على الفناء الذي قال به الصوفية، ف«يعلو البقاء عندنا على الفناء، وهذه حقيقة لم يشعر بها من تقدم من أصحابنا، فاعرفها يا ولي»<sup>(4)</sup>.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص490.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص490.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص490. يستخدم ابن عربي الطاقة التعبيرية الاختلافية، التي تصدر عنها معاني لفظة (علة) في اللغة العربية، فالعلة السبب، والعلة الداء. ومن هذا الاشتباه أمكن القول: إن الشفاء علة، وإنّ الطبيب علة، والأسباب كلها علل موضوعة حاجبة عن الحق، ركنت النفوس إليها، وانتقل الاعتماد عليها من الخلق، ونُسي الحق فيها، ومنها أنزل الحق نفسه منزلة المريض، في قوله في الحديث القدسي: «مرضتُ فلم تُعْديني»، تنبيهاً لعبده إلى العلة في العلة؛ أي إلى السبب في المرض، وإلى الدواء في الداء، وهو مرض فلان عناية منه بفلان، حتى يتخذ الغافل عن زيارة المريض، من حكمة عيادته، ما يزيل به مرض غفلته عن الحق، فيتجلى له الحق في سعيه إلى المريض بالعيادة والسؤال عن حاله، ومراقبة الحق فيه. ومن شِعْر ابن عربي في المسألة:

«فَدائِي هو الداء العضال لأنّه      ينبهني في كلّ حال على نفسي  
فما علّتي غيري وما علّتي أنا      ولست بذّي فصل ولست بذّي جنس  
ولست على علم فأعرف من أنا      ولست على جهل بذاتي ولا لبس  
فما أنا من تعني ولا أنا غيره      ولكنني في الطرح في الضرب كالأس.»  
المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(4) ابن عربي، رسالة روح القدس في محاسبة النفس، (م.س)، ص158. وهذا الذي اختاره ابن عربي في إيثار البقاء على الفناء في التجربة الصوفية، يدحض ما ذهب إليه الدكتور حسن حنفي، في عدم تمييزه بين ابن عربي وسائر الصوفية، في مسألة البقاء والفناء، وفي مسعاه إعادة بناء علوم التصوف على قاعدة نقلها من تجربة الفناء =



إنَّ الفناء عن البشرية في الإنسان أمر لا يراه ابن عربي، إلا على أنَّه دعوى في بلوى الصورة الإلهية، التي خلق عليها الإنسان، فيُشبه قولَ فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ أَتَعْلَمُ﴾ [النَّازِعَات: 24]، قولُ القائل في فنائه عن بشريته، وغيبته عن نفسه، وغفلته عن ضعفه: «أنا الله»، و«سبحاني»، وهو قول بعض العارفين، «وذلك لغلبة الحال عليه، ولهذا لم يصدر مثل هذا اللفظ من رسول، ولا نبي، ولا ولي كامل في علمه وحضوره، ولزومه باب المقام الذي له وأدبه، ومراعاة المادة التي هو فيها، وبها ظهر، فهو ردم ملآن بضعفه وفقره، مع شهوده أصله علماً، وحالاً، وكشفاً»<sup>(1)</sup>.

ومن شهود هذا التشريف بالأصل الإلهي الكبريائي، أضاف من أضاف الأفعال الإنسانية كلّها إلى الله، من باب إضافة الصورة إلى الحق، وإحالة الضمير المستشكل في حديث: «خلق الله آدم على صورته» عليه، وهو حقّ عند ابن عربي من نسبة القوة الإلهية النافذة في الإنسان، من نفخ الروح فيه بعد تسويته.

ومن شهود المادة الطينية في النشأة الإنسانية، والمخلوقة للخدمة والتكليف، أضاف من أضاف الفعل إلى الإنسان، من باب إضافة الصورة إلى آدم، في حديث خلقه على الصورة، وهو، أيضاً، حقّ عند ابن عربي من نسبة ووجه، «فصدقت المعتزلة في إضافة الأفعال إلى العباد، من وجه بدليل شرعي، وصدق المخالف [الأشاعرة]، في إضافة الأفعال كلّها إلى الله تعالى، من وجه بدليل شرعي، أيضاً، وعقلي، وقالت بالكسب في أفعال العباد للعباد، بقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ [البَقَرَة: 134]»<sup>(2)</sup>، وتجتمع

= إلى تجربة البقاء. حنفي، حسن، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، 2009م. وهو مشروع ابن عربي نفسه في انتصاره في العرفان للبقاء، ودفاعه عن الوجود في العالم ومع الآخرين.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 276.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 276.

الإضافتان في الفاتحة أمّ الكتاب، وفي آيتها الحوارية البرزخية: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الْفَاتِحَةُ: 5]، فالعبادة فعل من العابد إلى المعبود (الاستعانة)، وفعل من المعبود إلى العابد (الإعانة)، «فصحت المشاركة في العمل (...) فأعطت المعرفة، أن تجمع العمل على عامله، لما وقع في ذلك من الدعاوى، بما قد ذهب إليه أصحاب النظر القائلين بإضافة الأفعال إلى العباد مجردة، والقائلين بإضافة الأفعال إلى الله مجردة، والحق بين الطائفتين؛ أي بين القولين، فللعبد إلى العمل نسبة، على صورة ما قرّناه من أثر استعداد عين الممكن في الظاهر، وللحق نسبة إلى العمل، على صورة ما قرّناه من قبول الظاهر لتأثير العين فيه»<sup>(1)</sup>.

وكلّ ذلك علل وأدوية، فمن أمرضه سرّ قوّة الألوهية الساري فيه، وأفناه عن شهود نفسه وضعفه، طُبّب بدواء البشرية الملازمة لهشاشته وضعفه، فاعتدل جسده الصوري، ووازن بين غناه وقوته، وفقره وضعفه في الصورة، ومن أمرضه شهود حجاب مادته البشرية، طُبّب بالصورة الإلهية فيه، ورقى بالرقية الحقية، وعلم أنه ليس كسائر العالم في العبودية والتجرد عن الفعل والحرية، بل له الخلافة والنيابة، ولا يكون الخليفة في الصورة، إلا فاعلاً مريداً وقادراً؛ إذ ليس الطب العام في جوهره إلا زيادة الناقص وإنقاص الزائد، فيكون طب الصورة والروح، هو في أعمال الإنقاص في الزائد والزيادة في الناقص<sup>(2)</sup>، حفاظاً على الاعتدال والبرزخية في بنية الصورة، وتديراً للتوازن في جسدها الواقع بين أضداد التشريف والتكليف، والقوة والضعف، والتعالي والمحايثة، والروح والجسم، فلا يطغى طرف على طرف، ولا يبغيان فيهلك جسد الصورة بالميل والانحراف والاعتلال.

قدر الصورة الإنسانية، إذًا، دون سائر الصور الكونية، هو في الوعي

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص517.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص153. قال: «فَعِلْمُ الطَّبِّ: أن يزيد في الناقص، أو ينقص من الزائد».

بهذا الوضع البرزخي الاختلافي المحرج، الذي يقتضي من الإنسان تدبير التوتر بين طرفي الصورة، اللذين يشدان الإنسان إليهما؛ شهود الربوبية وشهود العبودية، ولا بد منهما؛ إذ لا يمكن إلغاء طرف لحساب طرف، ولا شهود لحساب شهود. والإنسان الكامل، والعارف المتحقق بمعرفته، من يُحسن تدبير الخلاف، ولا يُلغيه أو يُطيح به، لأن الجمعية الإنسانية في الصورة تقتضي ذلك ولا بد؛ إذ لا تَحَقُّق لهذه الجمعية البرزخية، إلا بالاحتفاظ بطرفي الصورة، لاستلزامهما بعضهما بعضاً؛ الحق والخلق، كما قلنا في الاحتفاظ بضمير (الهاء) في حديث الخلق على الصورة، على برزخيته وتشوشه وشبهته، لعدم التنصيص على من يعود. من هذا الاحتفاظ أمكن القول بهذا في هذا، وبالحق الخلق، والخلق الحق، على الوصل وعلى الفصل معاً. يقول ابن عربي: «الحقية تستلزم الخلقية، استلزام الرب للمربوب، والخالق للمخلوق، والإله للمألوه، لما بينهما من التضاف، فلا يلاحظ أحدهم دون الآخر، وكذلك عكسه؛ لأن الاستلزام من التضاف بين الجانبين»<sup>(1)</sup>، والوعي بهذا الاستلزام في تحقيق الصورة هو من الجمعية التي خلقت عليها الصورة الإنسانية، وليس ذلك مشهوداً لسائر العالَم المحجوب باسم عن اسم، «فجمع الإنسان بين الحجاب والظهور، فهو المُظهر الساتر»<sup>(2)</sup>، والجمع لا يكون جمعاً إلا لمتفرق، كما أن المتفرق لا يكون متفرقاً إلا عن جمع، فلا يُعرف الأصل السابق من الفرع اللاحق، وهوية الأمر أنه جمع يحيل على تفرقة، وتفرقة تحيل على جمع، دَوْرًا لا تقابلاً، والإنسان على صورة الجمع الإلهي والتفرقة الكونية.

## 6- قوة الضمير المستشكل في الدلالة على أمر الصورة وحقيقتها:

للمضامير، عند ابن عربي، وظيفة أقوى من الأسماء الصريحة، في

(1) ابن عربي، الرسالة الوجودية، بعناية عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م، ص 221.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 393.

الدلالة على الأمر البرزخي، وفي التعبير المزدوج عن التوتر. يقول: «أسماء المضممرات أعظم قوة، وأمكن في العلم بالله، من الأسماء»<sup>(1)</sup>، ولذلك كان إظهار ضمير (الهاء) في قوله: «على صورته»، إظهاراً للمضممر؛ أي إبقاء للمضممر على إضماره، مع الإظهار في الضمير، «فظهر الضمير مع كونه ضميراً، والمضممر يُخالف الظاهر، وقد ظهر مع كونه مضمراً في حال ظهوره، فيقول في الحق إنه الظاهر في حال بطونه، والباطن في حال ظهوره، من وجه واحد»<sup>(2)</sup>، فهو المضممر الظاهر، فأعطى الضمير الاختلاف المقصود في إقامة الصورة بين أمرين، ولذلك دعونا هذا الضمير، المراد تخليصه في القراءتين، المرجعية التمثيلية والتأويلية التنزيهية، لأمر دون أمر، بالهاء البرزخية، فهي دالة على الغيب والشهادة، والغياب والحضور معاً، وهذا مستند ابن عربي في الإبقاء على الهاء البرزخية على برزخيتها؛ لأنها مرادة في الخطاب البرزخي، وليس للقراءة أن تعدل عن هذه الهاء إلى طرف دون طرف، فهي تعين الغيب في الشهادة، «لَمَّا وقع في الكون التشبيه والاشتراك في الصور، حيث أن يغيب أحد الشخصين ويحضر الآخر»<sup>(3)</sup>، فإذا كان الضمير مشوشاً، فإنه معبر عن العالم المشوش كذلك، وهذا وضوحه ورفع له للبس، في النظر إلى الأمور الملتبسة.

إن الضمائر والمضممرات والإشارات الموضوعية في العالم، وفي اللغة، يُمكن بها من التعبير عن ما ليس في قوة الأسماء التعبير عنه. هذا إذا لم نعدّ الأسماء الصريحة نفسها درجة أخرى في التعبير عن الملتبس، لوجود الاشتراك في الأسماء كذلك؛ أي لِحَمْلها الاختلاف في بنيتها اللغوية، فهي محدودة، تعبر عن كيانات وأشياء لا محدودة، ومن ثمة وقع فيها هي، أيضاً، اللبس والاشتباه، مع قصدها الإظهار والإيضاح، ولذلك لو رفعنا

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 305.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 305.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 306.

الالتباس في ضمير الهاء المستشكل، وملنا به تمثيلاً أو تأويلاً إلى الله، أو إلى آدم، ما ارتفع الإشكال في اسم الصورة نفسها؛ إذ يُعطي هذا الاسم ما أعطاه الضمير، من عدم التمحض والتخلص من الاشتباه والاشتراك، حيث يُطلق اسم الصورة على الشكل، وعلى الصفة، وعلى المعنى، كما يُطلق على التخاطيط الجسمية، وعلى الروح والشأن، على الخلق وعلى الأمر، على المعنى الحسي، وعلى المعنى العقلي والذهني، على ما في الأعيان، وعلى ما في الأذهان والجنان.

ولأن الضمائر تنوب عن الأسماء وهي مختلفة، فإنّ الأسماء، بدورها، تنوب عن الأشياء، وهي مختلفة كذلك، كما ينوب الشاهد عن الغائب، ويُرى هذا في هذا، كان لابد من الاعتراف بما لتسمية العالم من دور في معرفته، ومن دور، أيضاً، في وضعه وخلق، فالاسم هو المسمى وهو غيره أيضاً، والضمائر تختزل هذه المعادلة بين الإظهار والإخفاء، وتُعطي هذا الطريق القريب والبعيد في التعيين واللاتعيين، فترفع اللبس عن العالم؛ إذ تُعطي ظاهراً في الضمير على أنّه (هو)، كما تُعطي في الصورة النائية عنه، وهذا هو الفصل الذي تحقّقه الضمائر: «الفصل بين ما هو، وبين من يظهر بصورته»<sup>(1)</sup>. فالضمير هو لإظهار المضمّر، لكن في صورة ضمير، فيكون ضمير الهاء البرزخية في قوله: «على صورته»، إظهاراً للمضمّر على تردّده وبرزخيته، فهو رفع للبس في الصورة، بتعيينها بين اثنين: الظاهر والمظاهر، فناب الضمير عن المضمّر، وظهر الظاهر في المظاهر، مع بقاء الخفاء والجلاء في آن. فتعيّن من مشهد الإظهار في الإضمار أنّ الصورة برزخية ولا بد. وهذه قوّة الضمير في تحقيقه الإحالة المتبادلة بين طرفي الصورة المشدودين إلى الغيب والشهادة والحق والخلق، و(الهاء) الواردة في حديث الصورة أعطت الإظهار والإضمار؛ أي أعطت موضوعها البرزخي الذي

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 306.

تحيل عليه غيباً في الشهادة. ولا يتمكّن مع هذا الضمير إلا الوقوف في القراءة البرزخية، مع مطلوب الضمير؛ أي نيابة الحق عن الخلق، ونيابة الخلق عن الحق، في إظهار صورة وإضمار أخرى، ولذلك تسمى الحق بضمائر المتكلم (أنا) و(نحن)، وبضمير الغيب (هو)، وبضمير المخاطب (أنت). يقول ابن عربي: «ولما أخبر الله -تعالى- أن الإنسان مخلوق على الصورة، قال عيسى عليه السلام: ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾» [المائدة: 117]. ففصل بين الحق وبين من هو على الصورة، فكأنه قال: كنت، من حيث عينك لا من هو على صورتك، الرقيب عليهم، فناب أنت، في هذا الموضع، مناب العين المقصودة<sup>(1)</sup>، في إشارة إلى سؤال الله عيسى ابن مريم: ﴿أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: 116]، فجاء في جواب عيسى: ﴿...فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 117]، فأعطى ضمير المُخاطَب (أنت) من حيث ذاته، إحالة عامة متبادلة، على عيسى وعلى الله، لمن التبست عنده الذات وصورة ظهورها، وعجز عن الفصل بين الظاهر والمظاهر، فإن جمع الفصل والوصل في الضمير عُلِمَ أَنَّ الضمير (أنت) هو الظاهر في المظاهر، من غير حلول ولا اتحاد؛ إذ الضمائر تُعطي الاتصال والانفصال<sup>(2)</sup>، وعُلِمَ أَنَّ «الظاهر والباطن أخوان مزدوجان لا يتفصلان، فمن عرف الواحد عرف الآخر»<sup>(3)</sup>. وليس الواحد حالاً في الآخر؛ بل هو محيل عليه مُشعر به. وإذا لم يتمكن للمجادلين في أمر عيسى معرفة الإحالة المتبادلة بين الظاهر والباطن في صورته، جعلوا الباطن حالاً في الظاهر، واعتبروا عين الصورة (أنت) عين الذات (هو)، «فيتخيل الناظر إلى الحاضر أن الحاضر عين الغائب»<sup>(4)</sup>، والتنزيه في (الهو)

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 306.

(2) ابن عربي، كتاب التراجم، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 280.

(3) ابن عربي، كتاب الشاهد، رسائل ابن عربي، (م.س)، ص 259.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 306.

يقتضي عدم إمساك أي صورة؛ لأن (الهو) غيب لا يظهر أبداً، وإنما ظهر (أنت) على صورة (الهو)، ف«ثبت شرف الهو على جميع الضمائر، لشرف الذات المطلقة»<sup>(1)</sup>، ولذلك رأى ابن عربي أنّ: «الشيء منك بالفناء هو، والشيء منك بالبقاء أنت، فانظر ما يعزّ عليك فاستند إليه»<sup>(2)</sup>.

في تحليله الصورة، التي كان عليها المسيح، والتي اقتضت من قومه تصور الألوهية فيها، يذكر ابن عربي أنّ سبب الالتباس الحاصل في الصورة العيسوية يعود إلى أنّ العنصر الروحاني هو الأكثر الغالب في المسيح على العنصر الجسماني، فإنّ العيسويين «أصولهم توحيد التجريد من طريق المثال؛ لأن وجود عيسى -عليه السلام- لم يكن عن ذكر بشري، وإنما كان عن تمثّل روح في صورة بشر، ولهذا غلب على أمة عيسى ابن مريم دون سائر الأمم القول بالصورة، فيصورون في كنائسهم مثلاً، ويتعبّدون في أنفسهم، بالتوجّه إليها، فإنّ أصل نبينهم -عليه السلام- كان عن تمثّل، فسرت تلك الحقيقة إلى أمته إلى الآن، ولما جاء شرع محمد ﷺ ونهى عن الصور، وهو ﷺ قد حوى على حقيقة عيسى، وانطوى شرعه في شرعه، فشرع لنا ﷺ أن نعبد الله كأننا نراه، فأدخله لنا في الخيال، وهذا هو معنى التصوير، إلا أنه نهى عنه في الحس؛ أن يظهر في هذه الأمة بصورة حسية»<sup>(3)</sup>، فالفرق بين التصوير في المسيحية وفي الإسلام هو هذا الفرق بين (أنت) في الصورة، و(هو) في الصورة، بين إنزال الغيب في صورة حسية مشهودة، وبين وضع الغيب في البرزخ وتصويره في الخيال، فهو لا هو، فكأنه هو وما هو، وكأنك أنت وما أنت، «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى. فالعين، التي أدركت بها أنّ الرمي لله، غير العين التي أدركت بها أنّ الرمي لمحمد ﷺ، فتعلم أنّ لك عينين، إن كنت صاحب علم، فتعلم قطعاً أنّ الرامي هو الله في صورة محمدية

(1) ابن عربي، كتاب الياء [الهو]، رسائل ابن عربي، (م.س)، ص 124.

(2) ابن عربي، كتاب التراجم، رسائل ابن عربي، (م.س)، ص 280.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 223.

جسدية، وليس التمثيل والتخيل غير هذا»<sup>(1)</sup>. فما أنت هو؛ بل كأنك هو، وما هو أنت؛ بل كأنه أنت، فالعين، التي رأت الرمي لله، حجبت عن نسبة الرمي إلى محمد، والعين التي رأت الرمي من محمد، حجبت عن نسبة الرمي إلى الله، والجمع بين العينين لا يكون إلا لذي عينين؛ أي لصاحب الخيال، الذي يقبل أن يكون الفعل الواحد صادراً من اثنين، فيكون الرامي الله في صورة محمدية، كما كان إحياء المسيح الموتى ظهوراً للرب في صورة عيسوية، ظهوراً اسمه المحيي، لا ظهور ذاته ونزولها وحلولها في المسيح.

لذلك كان لِكَأَنَّ التخييلية والتمثيلية المحمدية، عند ابن عربي، قوة في الدلالة المزدوجة على الأمر وعلى غيره معاً، على العين وعلى الغير، على الهوية والمغايرة معاً، على التشابه والاختلاف في آن، على الحق وعلى الخلق جمعاً وفرادى؛ أي على ما تحتمله الحقائق البرزخية من نفي في إثبات، وفصل في وصل، وتنزيه في تشبيه، «فجاء بكأنّ لندخله تحت قوة البصر فنلحقه، بالوهم، بالمحسوسات، فقربنا من هؤلاء الذين يعبدونه فيما نحتوه»<sup>(2)</sup>. ويرى ابن عربي أنّ الله ما حجر على المسلم تخيله؛ بل أمره بتصوره في الخيال مرئياً، «وإنما حجر عليه أن يكون محسوساً له، مع علمه بأنّ الخيال من حقيقته أن يجسد ويصور ما ليس بجسد ولا صورة، فإنّ الخيال لا يُدركه إلا كذلك، فهو حسّ باطن، بين المعقول والمحسوس مقيّد، أعني الخيال»<sup>(3)</sup>، فتصوره في الحس الباطن الخيالي كتحته في الحس الظاهر<sup>(4)</sup>، غير أنّ التصوير الخيالي يعطي الصور كلها على الاتساع الرحمي

(1) المصدر نفسه، ج3، ص471.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص366.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص377.

(4) يقرب عبد الوهاب المؤدب التصوير في الخيال من مصطلح: (L'icône mentale)،

وهو نفسه الوارد عند قدماء المتكلمين في حديثهم عن المثال العلمي أو الذهني،

الذي سبق أن تحدثنا عنه. يُنظر:



المؤلّد، فيكون للحق «جميع الصور وما له صورة تقيده»<sup>(1)</sup>، والتصوير في الحس يعطي صورة واحدة مقيدة متعيّنة محدودة مؤلّدة، حاصرة للحق، ويأبى الاتساع الإلهي ذلك؛ لأنه ليس عين الصورة، وما علّم عابدُ الصورة الحسية أن «أقرب الحجب؛ الصورة التي يقع فيها التجلي، هذا أقرب الحجب، فإنه ما هو الصورة، وما هو غيرها [إذ تجلى فيها للمألوه]، فمن شغلته الصورة عن نسبة ما هو الصورة، أو شغله ما هو الصورة عن نسبة هو الصورة، فهو الناسي في الحاليتين»<sup>(2)</sup>، وكذلك نسيان الحق في صورة المسيح، فقليل فيه: أنت هو، ولم يُقل هو ظهر وتجلّى في مرآة وصورة هي أنت، أو كأنه هو، «فإن الحق -تعالى- إذا تجلّى بصورة، استترت الصورة، وإذا استتر بالصورة ظهرت الصورة، فإذا تجلّى بصورة للعارف رآه العارف، ولم يرَ الصورة، مع أنّه لم يرَ إلا الصورة، وإذا استتر بصورة عن الغافل، فإنه يرى الصورة ولا يراه -سبحانه- مع أنه رائيّه. وهذا من العجائب، يظهر الخلق فيرى ولا يرى، ويبطن الحق، فيرى ولا يرى، وكل ذلك في حين واحد. قال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأنعام: 110]»<sup>(3)</sup>.

لذلك كان (الهو)، أو (الهاء) البرزخية أوضح الضمائر في الدلالة على الهوية الظهورية للحق، من حيث احتفاظها بالمسافة الفاصلة والواصلة بين الحق الظاهر والمظاهر التي يتجلّى فيها ويظهر، وهو الشرع الخاص، الذي عينه حديث جبريل في سؤال الإحسان الذي به يرى المحمدي صورة الله، فقال: أن تعبد الله كأنك تراه؛ أي كأنك أنت تراه هو، وما تراه، ولكنه

A.Meddeb, L'icône mentale, in Le paradoxe des représentations du divin, =  
Dédale, Revue internationale, N1 et 2, Automne 1995, p. 65.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 661.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 410.

(3) النابلسي، عبد الغني، الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق بكرى علاء الدين،  
المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، سورية، 1995م، ص 41.

يراك. والعجيب، عند ابن عربي، أن جبريل روح القدس، الذي تمثل لمريم بشراً سوياً، وعنه ظهرت الصورة العيسوية، هو الواسطة التي نزلت بها صورة الرؤية المحمدية، «فكان كما قيل في المثل السائر: إياك أعني، واسمعي يا جارة، فكنا نحن المرادين بذلك القول، ولهذا جاء في آخر الحديث: هذا جبريل أراد أن تعلموا، إذا لم تسألوا. وفي رواية: جاء ليعلم الناس دينهم، وفي رواية: أتاكم يعلمكم دينكم، فما خرجت الروايات عن كوننا المقصودين بالتعليم، ثم لتعلم أنّ الذي لنا من غير شرع عيسى عليه السلام، قوله: فإن لم تكن تراه فإنه يراك، فهذا من أصولهم»<sup>(1)</sup>؛ أي توحيد التجريد، فتراه من حيث يراك هو؛ إذ لم تره من حيث أنت؛ إذ «لو علمته لم يكن هو، ولو جهّلك لم تكن أنت»<sup>(2)</sup>.

إن الصورة من مقتضيات الظهور لا الوجود، وما وقع الشُّرك في العالم إلا من اعتبار الصور هي الوجود، فقليل هي هو، ولم يتمكن لغير المؤمن العارف أن يدرك المغايرة والاختلاف في التوحيد، فيقول: «كأنه هو» أو «كأنك تراه»، أو «هو لا هو»؛ لأنه لم ينتقل من منطق المحسوس ومنطق المعقول، اللذين يقبلان بهو، أو بليس هو، إلى منطق المتخيل الذي في قوته قبول «كأنه هو»؛ أي قبول ازدواج الدلالة على أمرين متغايرين، وفي هذا المنطق، يدل الدليل على المدلول، ولا يدل عليه في الآن نفسه، يرتبط به، ويجتمع معه من وجه، ويفارقه ويضاده من وجه آخر، ومن هنا نفهم قول ابن عربي: «الدليل والمدلول، وإن ارتبطا بالوجه الخاص، فهما ضدان لا يجتمعان»<sup>(3)</sup>، و«الدليل يضاد المدلول»<sup>(4)</sup>، «والدليل والمدلول لا يجتمعان أبداً»<sup>(5)</sup>، فأحدهما عائم (Flottant)، والآخر منزلق (Glissant)، ومن حقيقة

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 223.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 46.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 347.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 370.

(5) المصدر نفسه، ج 4، ص 441.

الحاجب أو الحاجز المقاوم للدلالة (La barre résistante)، والبرزخ المنتصب بين الدليل والمدلول<sup>(1)</sup>، أمكن الجواز والعبور إلى الاختلاف والمغايرة، فقليل في عرفان ابن عربي، تحقيقاً للبرزخ بين (الأنث) و(الهو): «الحبيب أنت إلا أنك غيره»<sup>(2)</sup>. وقال أبو حيان التوحيدي: «الصديق آخر هو أنت»، أو: «الصديق هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك»<sup>(3)</sup>. ومن هذا المعنى المتوتر المتولد في لعبة الضمائر، حَطَّأ آرثير رامبو عبارة «Je pense» وصححها عنده بعبارة: (On me pense)، ثم عدل بهما معاً إلى عبارته الشهيرة: «Je est un autre»<sup>(4)</sup>، فما أنا بمفكر ولكنني مفكر فيه، وما أنا براء ولكنني مرئي، فرؤيتي أن أراه يراني، أو أراني مرئياً له: «فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، فتتأيد العبادة بإنزال المعبود في الخيال منزلة المرئي في الحس. يقول ابن عربي: «وأعظم العبادات عند الله ما أيدها الخيال: اعبد

(1) يُنظر تحليل جاك لاكان للعلاقة بين الدال والمدلول في الأعراض المرضية، واستعارات الحلم، وفي الكنايات التي يدل فيها الدليل على دليل غيره يحل محله، فتكون العلاقة بين الدليل والمدلول هي حجب الدليل الأصلي وكتبته وإخفاؤه، عبر سلسلة من الدوال ترتبط بينها بروابط كنائية مُقَنَّعة، حيث إن الدليل فيها لا يحل على مدلوله المعروف، ولا يحمل معناه؛ بل يقاوم هذه الإحالة وهذا الحمل، في الحاجز المقاوم للدلالة الذي يفصل الدال عن المدلول في الدليل اللغوي، كما صاغه سوسير في ترسيمته المشهورة: Sa/ Sé، وهو حاجز يصل الدال والمدلول عنده، فيما هو، عند لاكان، يفصلهما ويجعلهما محل توتر وتناوب واستحالة التقاء، لا محل إحالة أحدهما على الآخر.

J.Lacan, *Ecrits* 1, éd du seuil, points, 1966, de p. 253 à p. 277.

ويُنظر، كذلك، دراستنا: أعمارش، محمد، «منطق الدال عند جاك لاكان»، جريدة المحور الثقافي، العدد 8، نيسان/أبريل 1988.

(2) ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص 188.

(3) التوحيدي، أبو حيان، المقابسات، تحقيق حسن السندوي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، 1929م، ص 359.

(4) A. Rimbaud, *Lettres dites du voyant*, in *Poésies*, Le livre de poche, Librairie Générale Française, Paris, 1984, p. 200.

الله كأنك تراه. وما أنت برّاء<sup>(1)</sup>، لكنه هو الرائي، وأنت المرئي، وهذا ما تعطيه قوة الضمائر، في تحرير الأسماء من قبضة الأشياء، وفي تسمية الواقع بترميزه والانزياح عنه، وفي تحقيق التمثيل بين العين والغير، والتعبير عن الحقائق البرزخية الهاربة من قبض المحسوس والمعقول، إلى بسط الخيال وتسريحه، فهو الذي يقبل المتحوّلات والممتنعات والمحالات والمتضادات والمتنافرات، ويجعلها قائمة بحقيقتها في عالمه.

خلاصة القول، في ظهور الحقائق في الضمائر والمضمّرات، أن هذا الظهور يعطي الأمر المستشكل على استشكله، وأن العثور على الحقيقة في الضمير لا يكون بالترجيح والتخليص لجانب؛ بل باحتمال الوجهين، ورؤية هذا في هذا، تحقيقاً للمعرفة التي تقتضي عارفاً ومعروفاً، فتكون المعرفة حصيلة التبادل القصدي بين القاصد والمقصود، وعثوراً على الحق في العوائق والعلائق، فإذا كان الضمير المستشكل عائقاً أمام الفهم الطالب للوضوح والفصل، وجب لا إزالة العائق وتخليص المعرفة من العوائق؛ بل تحقيق هذه المعرفة في العوائق والعلائق؛ إذ الحق ظاهر فيها، ف«أهل الإشارات والحقائق، الذين أبصروا الحق في العوائق والعلائق»<sup>(2)</sup> والعائق في المعرفة كالحجاب في الرؤية، لا بدّ منهما لتحقيق المعرفة والرؤية<sup>(3)</sup>. وعلى ذلك يمكننا القول: إنّ الضمير المستشكل لا يعيق الفهم، وإنما يُعطي فهماً للأمر البرزخي، على ما هو عليه من برزخية وبنية، بإظهار العائق طريقاً إلى المعرفة والفهم، وهذا العائق لا يطلب حلاً إلى أحد طرفيه من آدم أو الله، وإنما فهماً لصورة الممانعة فيه، ذلك الفهم الذي يجعل الصورة

(1) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، بعناية عاصم إبراهيم الكيالي، (م.س)، ص 107.

(2) ابن عربي، كتاب الياء، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 120.

(3) «الرؤية تابعة للمعرفة، فكما تعلقت به المعرفة فكان معروفاً، تعلقت به الرؤية فكان مرئياً». ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 132.

تتكشف، من حيث هي توتر وتردد ينفلتان من الرغبة في الإمساك بهما خارج العلائق والنسب والإضافات والتعلقات التي تشكل هويتهما.

## 7- حدّ الصورة بين النشأة الخَلْقِيَّة والشؤون الأُمْرِيَّة:

لعل أبرز مطلب في فهم حديث الصورة، بعد تحقيق أمر النزاع في شبهة الضمير المستشكل في حديثها، والإقرار، في القراءة البرزخية، بالحقائق البرزخية المستفادة من الضمير، هو فهم الصورة في حقيقتها المعبر عنها في الحديث بـ: خلق آدم على الصورة.

والطريق إلى فهم معنى الصورة في الحديث، عند ابن عربي، لا تعلق له فحسب بالإحاطة بمعانيها اللغوية والاستعمالية، في ما تواطأ عليه اللسان وأهل اللسان؛ أي في فهم الكلام؛ بل في الفهم عن المتكلم أيضاً. يقول: «فتعلموا مقاصد المتكلم به؛ لأنّ فهم كلام المتكلم ما هو ما تتضمنه تلك الكلمة بطريقة الحصر، مما تحوي عليه مما تواطأ عليه ذلك اللسان، وإنما الفهم أن يفهم ما قصد المتكلم بذلك الكلام، هل قصد جميع الوجوه التي يتضمنها ذلك الكلام، أو بعضها، فينبغي لك أن تفرق بين الفهم للكلام، والفهم عن المتكلم، وهو المطلوب، فالفهم عن المتكلم ما يعلمه إلا من نزل القرآن على قلبه، وفهمُ الكلام للعامة، فكلّ من فهم من العارفين عن المتكلم، فقد فهم الكلام، وما كلّ من فهم الكلام فهم عن المتكلم ما أراد به على التعيين؛ إما كل الوجوه أو بعضها»<sup>(1)</sup>.

الفهم عن المتكلم له طريقان: طريق الكشف والمكاشفة في التحقق بكلامه، حتى كأنه يمازج السامع القارئ، كما قالت عائشة في خُلُق النبي: «كان خُلُقُه القرآن»، بتنزيل الكلام في القارئ، وتلاوته على المتكلم، «وعرض الفهم عنه، ليعلم أنّه على بصيرة في ذلك، بتقرير الحق إياه عليه»<sup>(2)</sup>،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص128.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص129.

وطريق الاستكشاف في تحقيق الكلام من الخبرة بخطاب المتكلم، والطريقان اصطلاح عليهما ابن عربي بالذوق والخبرة بكلام المتكلم<sup>(1)</sup>.

ومن الخبرة بخطاب المتكلم، معرفة مقاصده في الألفاظ التي استعملها من مجموع كلامه ونصوصه وخطابه، فحقائق الكلام المعين لا تتبين إلا من هذا المجموع، فمن وقف على حديث الصورة مفرداً، لا يتمكن له أن يعلم مدلول الصورة فيه، من مجرد العلم بما تواطأ عليه أهل اللسان؛ بل، أيضاً، من لسان المتكلم وخطابه ومعجمه الخاص.

يقرّ ابن عربي أنّ لفظ الصورة يستصحب معه معانيه اللغوية في الاستعمال الشرعي الخاص؛ إذ لولا استصحاب هذه المعاني المفهومة من الاصطلاح والمواضعة، «ما وقعت الفائدة بذلك عند المخاطب بها، ما لم يرد عن الله شرح ما أراد بها، مما يُخالف ذلك اللسان الذي نزل به هذا التعريف الإلهي. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4] يعني بلغتهم، ليعلموا ما هو الأمر عليه، ولم يشرح الرسول المبعوث بهذه الألفاظ هذه الألفاظ، بشرح يُخالف ما وقع عليه الاصطلاح، فتنسب تلك المعاني المفهومة من تلك الألفاظ الواردة إلى الله تعالى، كما نسبها لنفسه، ولا يُتحكم في شرحها بمعانٍ لا يفهمها أهل ذلك اللسان الذي نزلت هذه الألفاظ بلغتهم<sup>(2)</sup>، إلا أنه يرى أن اللفظ لا تكتمل دائرة فهم معناه، إلا من المعرفة بأحوال المتكلم في كلامه، ومن استعماله الخاص لهذا اللفظ في خطابه، فللألفاظ نسبة، أيضاً، إلى المتكلمين بها في سياقات تلفظية معينة، وبهذه النسبة نميز كلام متكلم عن كلام متكلم آخر، ونتحقق أنّ هذا كلام حق، وهذا كلام خلق، مع أنّ اللسان العام واحد، فوجب الأخذ في الاعتبار هذا البعد الخاص في كلام النبوة، في استعمال اللسان، لأداء معانٍ مقصودة للمتكلم، فكان الفهم عن المتكلم، مكملاً الدائرة الهرمينوطيقية لفهم

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 128.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 3.

الكلام<sup>(1)</sup>. والغرض من تقرير هذه الحقيقة، في الفهم عن المتكلم، هو عدم الاكتفاء، في فهم مدلول الصورة، بمجرد معانيها اللغوية المستصحبة لها في تلفظ الشارع بها، ولا بمجرد التلفظ بها في عبارة جزئية معزولة ومفردة؛ بل بإدراجها في نظام خطاب الشارع، وفي كلّ سياقات استعماله لها، حتى نفهم عن المتكلم، لا عن الكلام وحده، ف«الأدلة الشرعية تؤخذ من جهات متعدّدة، ويُضَمّ بعضها إلى بعض ليقوِّي بعضها بعضاً؛ لأنّ المؤمن للمؤمن كالبنیان المرصوص، يشدّ بعضه بعضاً»<sup>(2)</sup>.

وهكذا، إذا وردت الصورة مضافةً إلى الحق في كلام الوحي، علّم منها ما يُعلم من جهة الاصطلاح في اللسان، وفُهم منها ما يُفهم من جهة خطاب الوحي بها، في مختلف سياقات ورود لفظ الصورة في هذا الخطاب، ويُفهم منها، كذلك، ما يُفهم من سائر ما يتساق معاً، مما يُضاف إلى الحق من أسماء وصفات تُنسب إلى الخلق بما يليق به، وتُنسب إلى الحق بما يليق به. فوجب الوقوف مع هاتين النسبتين في كلّ اسم أو لفظ مشترك برزخي، حتى يُعرف وجه الحق فيه، ووجه الخلق فيه. فلا يمتنع إطلاق الصورة على الحق من جهة أنّها نسبة وإضافة لا تدلّ على العين، أو على الحقائق الذاتية الوجودية، وإنما على التعيّنات والتعلقات الظهورية. فالناظر في الأسماء الإلهية يجد أنّ رفض الصورة، وتأويل أخبارها وكلام النصوص بها، هو كرفض أسماء ونسب غيرها من كلام، وسمع، وبصر، وضحك، وغضب، ووجه، ويد، وقدم، نُسبت إلى الرب، كما يجد أنّ قبولها بمعانيها في اللغة والاصطلاح، هو كقبول سائر الصفات المتشابهة، من غير تأويل ولا تعطيل. إنّ الصورة الواردة في الحديث، واليد، والعين، والوجه، والضحك، والنزول، التي وردت بها الآثار والأخبار، هي من الحقل نفسه للنعوت

(1) بشأن هذه الدائرة الهرمينوطيقية الممثلة لجدل النص والسياق، والجزء والكل،

يُنظر: H.G.Gadamer, *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 131.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 535.

والنسب الإلهية المتشابهة، يجري على النعت الواحد منها ما يجري ويسري على غيره من النعوت، والعلاقة بين الصورة وباقي النعوت المذكورة، هي علاقة الكلّ بالجزء، فالصورة «اسم جامع لباقي الحقائق في غيرها»<sup>(1)</sup>؛ أي هي نسبة جامعة لما تفرق من نعوت وأسماء، فتنب عنها جميعها، فهي حضرة جمعية، ولذلك كان خلق آدم عليها، وجعله خليفة بها، ولا يكون الخليفة خليفة لمن استخلفه، إلا إذا كان على صورته وصفاته لا أن يكون عين ذاته، وإلا لم يكن خليفة<sup>(2)</sup>، ويُفهم هذا من خطاب الحق: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، فالصورة التي خلق عليها آدم تُفهم من جمعيته، التي فيها مجلى جميع الأسماء الإلهية المتفرقة في العالم، والظاهرة آثارها مجتمعة في الصورة الآدمية: «وهذه صورة آدم، قد فصلها الله في الأخبار [أي الأخبار الواردة في الوحي، بالنزول والمعية واليدين واليد والعين والأعين والرجل والضحك...] وجمعها في قوله: خلق الله آدم على صورته»<sup>(3)</sup>. فمن كون الصورة جوامع الكلم في النعوت، تطلب جوامع الفهم في القراءة، وجوامع الفهم هذه تتحقق برد الصورة إلى سياقاتها في خطاب الحق، ونزوله في المخاطبة إلى الناس بألفاظهم، ثم بجمع الصورة على مجموع ما تعطيه إضافة الخلق إلى الحق، وإضافة الأسماء والنعوت إليه بنسبة، وإليهم بنسبة أخرى.

وقد تبين لابن عربي أن خلق الإنسان على الصورة يُفهم من الصورة المخصوصة، التي عليها الإنسان في العالم، وليست هي شئيته ونشأته

(1) ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم، نشر مع كتاب: المسائل لإيضاح المسائل، بعناية عاصم إبراهيم الكيالي، (م.س)، ص 127.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 556. وفيه: «فإن الخليفة معلوم أنه لا يظهر إلا بصفة من استخلفه، فالحكم لمن استخلفه». وفي الفتوحات المكية، ج 3، ص 299: «فالخليفة إن لم يظهر فيمن هو خليفة عليه بأحكام من استخلفه وصورته في التصرف فيه، وإلا فما هو خليفة له».

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 124.



الجسمية الظاهرة وشكله المادي؛ بل استعداده وقبوله الأسماء الإلهية كلها، التي بمقتضاها كانت له الخلافة في العالم، فتكون الصورة هي الخلافة والأمر والشأن، بحسب ما تعطيه نصوص خلق آدم الدالة على القصد من إيجاد الإنسان في العالم، وتفضيله على سائر الخلق بالمرتبة، وهي الخلافة التي هي صورة المستخلف في المستخلف، وأثره فيه. فالصورة: الخلافة في الأمر والشأن. وعلى هذا تؤخذ جميع الأسماء المتشابهة بين الحق والخلق؛ لأن الخليفة الخلق متلبس بأسماء مستخلفه الحق، متشبه به، وهما مشتركان في روح الصفة ومعناها، وتميز كل منهما بحقيقة الصفة فيه على الأصالة، أو على الخلافة والنيابة والاستعارة، ولذلك نبّه ابن عربي إلى ضرورة أخذ روح اللفظ المشترك المشتبه الموصوف به الحق والخلق معاً في الاعتبار، وليس، فحسب، ما يدل عليه ظاهره في اللغة. يقول: «وإن أردت أن يقرب ذلك عليك، فاعمد إلى اللفظة التي توهم التشبيه، وخذ فائدتها وروحها، أو ما يكون عنها، فاجعله في حق الحق، تفز بدرجة التنزيه، حين حاز غيرك درك التشبيه، فهكذا فافعل، وطهر ثوبك»<sup>(1)</sup>.

أخذ روح اللفظ هو العبور به إلى الاختلاف؛ أي العبور به مما يتشابه به مع ظاهر معناه، إلى ما يختلف به عنه ويتميز؛ إذ الخلافة نفسها اختلاف، والعبور أو الاعتبار «هو الجواز من الصورة التي ظهر حكمها في الحس، إلى ما يناسبه في ذاتك، أو في جناب الحق، مما يدل على الحق»<sup>(2)</sup>، وهو الجواز الذي ذكرناه في العبور من التشابه إلى الاختلاف، ومن المماثلة والمثابهة إلى المناسبة والمضاهاة، ومن الذات إلى المرتبة، ومن العين إلى التعينات والظهورات.

أما من حيث طلب حدّ الصورة رسماً، في تعريف قار ومستقر، فإن ابن عربي نفسه ينفر من الحدود والتعريفات المستقرة، ومن قبضة الركون

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 97.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 347.

والسكون إليها، في مسعاه إلى خلخلة اليقينيات المستقرة في المفاهيم والحدود، لما ثبت عنده من كون العبارات اللغوية عن الحقائق تحمل في ثناياها الاختلاف والأضداد، والمعاني تعرف ارتحالاً دائماً من مستقر لها في الألفاظ، وتجري لغير مستقر، وتقاوم الدوال مدلولاتها، ولا يتمكن نظرياً من وضع حدود تحصر المعاني المختلفة للعبارة الواحدة، أو تميل بها إلى جهة دون أخرى من الجهات التي تشير إليها، وقد تكون كلها مرادة للمتكلم بها في الخطاب، ولذلك لا يتمكن لنا، عند ابن عربي، أن نظفر بحدّ ثابت للصورة؛ لأنها، بكلّ بساطة، هي الحد نفسه الذي تظهر به كل الحقائق في العالم، من حقائق محسوسة، أو معقولة، أو متخيلة، ومن حدّ ما لا يُحد، ما عرفه، فلا تُنال حقيقة الصورة في حدّ، أو بالحد في مفهوم.

مع ذلك، يمكن للحدود المتنوعة أن تقارب المفهوم من الصورة، والتي نجد لها مداخل مبددة في خطاب ابن عربي، أجاب بها السائلين عن حدّ الصورة ومعناها في الحديث<sup>(1)</sup>، وكلها تدل على أنّ الصورة تعني كلّ المعاني التي يحتملها لفظها، ولا تعنيها في الآن نفسه؛ إذ هي ليست شيئاً ولا عيناً من الأشياء والأعيان؛ بل بنية قصدية تظهر في فعل بين قاصد ومقصود، كالصورة في المرأة، «جسد برزخي»<sup>(2)</sup>، ونسبة بين الرائي والمرأة، فعالم الصورة، كعالم سائر الأسماء والصفات، هو عالم النسب والإضافات

(1) تكلم ابن عربي في معاني الصورة، باختلاف أحواله مع المخاطبين بها في نصوصه، وذكر أن كل وجه من معانيها يصلح لمخاطبة ما، مع أنواع المخاطبين بها، ودرجة قبولهم واستعدادهم لتلقي المعنى، تعرفاً وإنكاراً، فهو، في جواب الفيلسوف الإسلامي، يلقي إليه بالمعنى الذي يليق بالسائل، فيقول له: إن الصورة صورة النشأة الآدمية، على غير انتقال في أطوار الخلقة. «بهذا يجاب مثل هذا السائل، فلكل سائل جواب يليق به»، ومع غير هذا الفيلسوف، يقال: إن الصورة صورة الشؤون الإلهية المتخيلة في الإنسان على المضاهاة، وهي الأسماء الإلهية التي علمها آدم، فتحقق بها. يُنظر الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 124.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 163.

والتعلقات، و«النسب أمور عدمية»<sup>(1)</sup>، فيكون متعلق مطلب: «ما هو الصورة»، تحصيل العلم بمعدوم، له حُكم في موجود؛ أي له أثر.

إنّ المرأة أصدق ما يعطي في العالم معنى الصورة، على ما هي عليه من بينية، فالصورة في المرأة عند ابن عربي: «ما هي عين الرائي، ولا غير عين الرائي، ولكن المحل المرئي فيه به، وبالنظر المتجلي فيه، ظهرت هذه الصورة، فهي مرآة من حيث ذاتها، والناظر ناظر من حيث ذاته، والصورة الظاهرة تتنوع بتنوع العين الظاهرة فيها، كالمرآة إذا كانت تؤخذ طولاً، ترى الصورة على طولها، والناظر في نفسه على غير تلك الصورة من وجه، وعلى صورته من وجه. فلما رأينا المرأة لها حُكم في الصورة بذاتها، ورأينا الناظر يخالف تلك الصورة من وجه، علمنا أنّ الناظر في ذاته ما أثّرت فيه ذات المرأة، ولما لم يتأثر، لم تكن تلك الصورة عين المرأة، ولا عين الناظر، وإنّما ظهرت من حُكم التجلي للمرأة، علمنا الفرق بين الناظر وبين المرأة، وبين الصورة الظاهرة في المرأة، التي هي غيب فيها (...) فالمرأة حضرة الإمكان، والحقّ الناظر فيها، والصورة أنت بحسب إمكانيّتك، فإما ملك وإما قلّك، وإما إنسان، وإما فرس (...) والتجلي الإلهي يُكسب الممكنات الوجود، والمرأة تكسبها الأشكال»<sup>(2)</sup>، فحدوث الصورة هو بين الظاهر والمظاهر، فللظاهر حُكم فيها بالتوجّه القصدي للظهور، وللمظاهر حُكم فيها بالقبول والاستعداد لإعطاء الشكل.

في طلب التعريف المباشر، يذكر ابن عربي أنّ لفظة الصورة: «تطلق على الأمر، وعلى المعلوم عند الناس وعلى غير ذلك»<sup>(3)</sup>، ونشرح ذلك من نصوص ابن عربي، فالصورة بمعنى «المعلوم عند الناس»، يقصد بها المعنى اللغوي من إطلاق لفظ الصورة، ولم يصرح ابن عربي به، وإن ورد في

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 163.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 80.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 97.

نصوص أخرى له، معنى «المعلوم»، وهو أنه «معلوم المعنى عند أهل اللغة»<sup>(1)</sup>، أو ما يتبادر إلى الذهن من معنى النشأة والخلقة والهيئة، فعدل عن التصريح، إلى اللفظ الوارد في أقوال السلف في معاني الصفات المتشابهة، كالاستواء الذي قال فيه الإمام مالك، في ما تقدّم إirاده، «الاستواء معلوم، والكيف مجهول»، فمعاني الأسماء والصفات معلومة في مخاطبات الناس وألسنتهم، وإن جهلت كيفيتها ونسبتها إلى الحق من وجه ذلك اللسان. أما الصورة بمعنى الأمر، فإنها الأمر الإلهي المعبر عنه بالشأن والأثر، فكون الإنسان «على الصورة أي على ما هو عليه الأمر الإلهي»<sup>(2)</sup>، وخلق الإنسان على صورة الحق؛ أي «على أمره وشأنه، فالله غالب على أمره؛ أي على من أظهره بصورته؛ أي بأمره، فإن له حُكم العزل فيه مع بقاء نشأته، فيدلك ذلك على أنه ما أراد بالصورة النشأة، وإنما أراد الأمر والحُكم»<sup>(3)</sup>، والأمر هو بين أمر ومأمور، كما الصورة بين ظاهر ومَظهر، والأثر بين مؤثر ومؤثر فيه، فالعالم كله ظهر «بصورة من أوجده بين مؤثر ومؤثر فيه»<sup>(4)</sup>، فلو كانت الصورة عين الشيء، أو خلقتة وذاته، لما اختلف حكمه وأمره وشأنه، ولذلك قال الحق عن نفسه: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحْمَنُ: 29]؛ أي في تحول في الصور والأحكام والأحوال، وتقلب فيها، فهو «يتقلب في الأحوال، ولا تتقلب عليه الأحوال؛ لأنه يستحيل أن يكون للحال على الحق حكم؛ بل له -تعالى- الحكم عليها»<sup>(5)</sup>. وتقلب الحق في الأحوال والشؤون، هو لإظهار الصور والآثار، التي هي حُكم الأسماء الإلهية، «فالحق -سبحانه- في كل نفس في الخلق، في شأن، وهو أثره في كل عين موجودة بكيفية خاصة»<sup>(6)</sup>.

(1) ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص 174.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 314.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 299.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 314.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 314.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 401.

يتسع تعريف ابن عربي للصورة لتصير، في الآن، هي الحضرة الإلهية: «الصورة التي هي الحضرة الإلهية»<sup>(1)</sup>، وهي: «الحضرة الإنسانية» كذلك، ف «الحضرة الإنسانية كالحضرة الإلهية، لا بل هي عينها، على ثلاث مراتب؛ مُلك ومَلَكوت وجَبَروت»<sup>(2)</sup>، والمقصود المضاهاة والتضاهي والتناظر، أو التضاهي في الأمر<sup>(3)</sup>، لا أن ذات الإنسان كذات الله؛ إذ الكلام، هنا، على المراتب المذكورة في الظهور، لا على الذوات من حيث الوجود، فإنه من حيث الذات لا مقارنة ولا مماثلة؛ بل لا معرفة أصلاً بالذات الإلهية نفسها وعينها، فهي المجهولة العين أبداً، ولكن تُعرف بتعيناتها وآثارها؛ أي في صور ظهورها في المظاهر، وتجليها في الأكوان والأغيار. فالقصد إلى الفعل أعطى الذات أثراً في الموضوع المقصود، وبهذا الأثر تَعَرَّفْنَا صورة المؤثر الفاعل، والفعل حركة مشهودة تعطي في العالم آثاراً مختلفة، كفعل الخلق يُعطي في المخلوق أثر الخالق، وفعل الرحمة يُعطي في المرحوم أثر الرحمن الرحيم، وهي هذه الصورة الحادثة التي ننسبها إلى الحق، وإلى الخلق، من هذا الوجه الإضافي، إضافة الأثر إلى المؤثر، والمؤثر فيه.

يدل كلام ابن عربي عن الصورة الإلهية أن متعلّقها الوجود التضايقي والإضافي، لا الوجود الذاتي والنفسي للحقّ الغني عن العالمين، يقول: «فالحق له نسبتان في الوجود: نسبة الوجود النفسي الواجب له، [وهذا لا يعلم كيفه ولا صورته، ولا هل له صورة، أو ليست له صورة]، ونسبة الوجود الصوري، وهو الذي يتجلّى فيه لخلقه؛ إذ من المحال أن يتجلّى في الوجود النفسي الواجب له؛ لأنه لا عين لنا ندركه بها؛ إذ نحن في حال

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 259.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 54.

(3) التضاهي في الأمر والشؤون، لا في النشأة والخلقة، هو من النظائر لا الأشباه، والمضاهاة كالموازاة المعبر عنها باصطلاح التوازي والتناظر (Homologie - Parallélisme) في الأدبيات النقدية المعاصرة.

عدمنا ووجودنا مرجّحون، لم يزل عنّا حكم الإمكان، فلا نراه إلا بنا؛ أي من حيث ما تعطيه حقائقنا، فلا بدّ من أن يكون تجلّيه في الوجود الصوري، وهو الذي يقبل التحول والتبدل»<sup>(1)</sup>، في إشارة منه إلى الحديث الصحيح في تحوّل الرب في الصور يوم القيامة، فالتحوّل ليس للوجود الذاتي النفسي للحق؛ بل للوجود الصوري الإضافي، الذي تعطيه حقائق الرائن للتحوّل في الصور، فيتحوّل في نظرهم وعقائدهم، وعلى هذا، المعتبر «في تحوّل التجليات، الاعتقادات والمرتبة، وما اعتبرنا الذات. واعتبرنا في التنزيه الذات، وما اعتبرنا المرتبة ولا الاعتقادات»<sup>(2)</sup>.

على هذا الاعتبار، تكون «صورته» هي صورة توجّهه للظهور في مجلى ومظهر، وهذا الوجود الصوري، والإضافي، والأسمائي، هو الذي يتحقق فيه ارتباط الحق بالعالم، من حيث التوجّه إليه باسم من الأسماء، فتحدث صورة إله لمألوه، ورحمن لمرحوم، وخالق لمخلوق، وهكذا في كلّ الأسماء. ولا يصحّ أن تكون لأسماء الخالق، والإله، والرحمن، والكريم، والعفو، والمصوّر، والبديع، وغيرها من الأسماء، آثار في نفسها، أو في مسماها؛ بل آثارها في غيرها الذي تطلبه هذه الأسماء من مخلوق، ومألوه، ومرحوم، ومتكرم عليه، ومعفو عنه، ومصوّر، ومبدع؛ «إذ قاهر بلا مقهور، وقادر بلا مقدور، وراحم بلا مرحوم، وخالق بلا مخلوق، إلى جميع الأسماء الإضافية، لا يصح»<sup>(3)</sup>. كذلك تَخَيَّلُ بلا متخيّل، وتصوّر بلا متصوّر، وعقل بلا معقول، وحافظ بلا محفوظ، وقارئ بلا مقروء، لا يصحّ، والصواب ذات قاصدة لموضوع مقصود، يظهران معاً في بنية قصدية

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 516.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 594.

(3) ابن عربي، التنزيلات الليلية في الأحكام الإلهية، من رسائل سيدي محيي الدين بن عربي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986، ص 34.

تضائية، هي التي تمنحهما هويتها الاختلافية في «مُنَازَلَة» و«مرتبة»؛ أي في أوضاع تخارجية وتبادلية، والعلم الذي يُعنى بهذه البنية القصدية، التي يدعوها ابن عربي بـ «التفاف المتضايين»، «التفاف اللام بالألف»<sup>(1)</sup>، لتوليد معنى جديد ليس هو اللام، وليس هو الألف؛ بل لام أَلَف (أي حرف مركب)، لا بد من أن يكون من «علوم الارتباطات؛ رب ومربوب، وإله ومألوه، وقادر ومقدور، وعالم ومعلوم»<sup>(2)</sup>، فد «الفكر وما يفكر فيه»<sup>(3)</sup> هو كوجيتو العلم بالتجليات عند ابن عربي، كما هو كوجيتو العلم الفينومينولوجي عند هوسرل، (Ego cogito cogitatum)<sup>(4)</sup>، «أنا أفكر المفكر فيه»، جمعاً بين فعل التفكير وموضوع التفكير في بنية ظهورية قصدية واحدة. فكلّ قصد هو قصد إلى مقصود ما، بفعل شعوري ما، من تخيل وتفكير وإدراك حسي، وكلّ فعل قصديّ يحمل في نفسه موضوعه، من حيث هو مطلوبه، وبوصفه موضوعاً قصدياً، وهذا الموضوع هو المسمى بالمقصود والمطلوب، فيكون مفكراً فيه في حال قصده بالتفكير، ومتخيلاً بقصده بالتخيل.

ما ثمّ إلا قاصد ومقصود، وطالب ومطلوب، وفاعل ومفعول، فمن فصل بينهما، أو تأملهما بانفصال، لم يحصل له منهما أثر، وأفرغهما من مضمونهما القصدي التبادلي والتضايي<sup>(5)</sup>، وأحالهما إلى أشياء معزولة

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 586.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 586.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 586.

(4) E.Husserl, Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie, Librairie philosophique j.vrin, 1980, p. 47.

(5) ليست البنية القصدية لظاهرة ما إلا هذا التعلق للشعور بشيء ما، هو المشعور به في وضعية شعورية قصدية، كالتفكير والإدراك والتخيل...، فالشعور والمشعور به على الإحالة المتبادلة بينهما، وعلى التضاييف، هو ما يشكل بنيتهما القصدية الجامعة.

يقول هوسرل:

ومستقلة، وجواهر وماهيات خالصة في عماء، بل جعل الفعل القصدي بغير أثر، فهو عقيم.

كذلك الصورة في بنيتها القصدية بين مصوّر ومُصوّر، كالرؤية بين راءٍ ومرئي، والأثر بين مؤثر ومؤثر فيه، والتجلي بين متجلٍّ ومتجلى له (المجلى). ومن هنا، صحّ، عند ابن عربي، «أن يُقال: التجلي الإلهي. والتجلي الذاتي لا يقال البتة، لكن يُشهد»<sup>(1)</sup>، شهود هذا في هذا؛ أي شهود الأمر في غيره، كشهود الظاهر في المظاهر، والإله في المألوه، لا الذات في ذات أخرى.

من الصعوبة استقصاء كلّ عبارات ابن عربي، وتوضيحاته المحددة للوضع الاعتباري الظهوري للصورة لتشعبها وانفتاحها على كلّ موجود ومعدوم، غير أنا يمكن أن نظفر عنده بتحديد للصورة، في ما تعينه من الأمور الاعتبارية والإضافية المربوطة بمتضايقين، فهي من البرازخ، والنسب، والتعلقات، ومن جعل الصورة من النسب والبرازخ، عدّها حتماً من المتخيلات؛ بل هي الأمور المُخَيَّلَة نفسها، ف«الصور بما هي صور هي المتخيلات»<sup>(2)</sup>، ولا يلزم من نسبة الصورة وإضافتها إلى الحق أن الصورة ذاتية له<sup>(3)</sup>؛ إذ يتجلى في صور المعتقدات والأعمال والمحسوسات، وينزل فيها ويأتي، نزول ظهور لا نزول ذات وحلول، وهي كلها مظاهر ومجالٍ ومواطن للظهور، وإنشاء الصور المتحولة.

"Le mot intentionalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son cogitatum en elle-même".

E.Husserl, Méditations cartésiennes, op. cit., p. 28.

- (1) ابن عربي، التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، (م.س)، ص 30.
- (2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 311.
- (3) ومثاله من نزول جبريل وهو روح، في صورة أعرابي، أو دحية الكلبي، فالصورة الجسمانية، التي ظهر بها، ليست ذاتية له، وقد ذكر في الحديث نسبة اليمين والركبتين إليه، «ومن المعلوم أن الركبتين واليمين التي جاء بها جبريل، جسمانيات، وليست ذاتية له». ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص 129.



هذه الظهورات في الصور هي الإمكانية الوحيدة لتعرف الحق وشهوده ورؤية آثاره، فتكون حقيقة الصورة التي يتجلى فيها ويأتي، هي «مظاهر تَعْرِفَاتِهِ»<sup>(1)</sup>؛ أي «آياته التي تعرف بها إلى خلقه، فنزل على ذلك ما صحّ من أنّ الله خلق آدم على صورته، فإنّ الإنسان قد جمع الله فيه كلّ حقائق الكائنات، فكان مظهرًا لآياته الكبرى، الجامع لجميع حقائق الآيات المتجلية لخلقه، بجميع أنواع الأسماء والصفات، فلذلك قبل بتعليم الأسماء، وسجدت له ملائكة الأرض والسماء؛ أي أنّ الله خلقه على المثالية القابلة لتجلي صورة آيته الكبرى»<sup>(2)</sup>.

إنّ جميع العالم مجلى لظهور الحقّ، فيكون كلّ على الصورة، غير أنّ المجلى الإنساني يتميّز عن سائر المجالي في قابليته الكلية وجمعيته، لإظهار كلّ الأسماء الإلهية، وبهذه القوة الجمعية حمل الأمانة المعروضة، حينما أشفق منها العالم، وهي أمانة الصورة والخلافة. والفرق بين المجلى الإنساني وسائر المجالي والمظاهر كالفرق بين مرآة مجلوة شديدة الصقالة، ومرآة غير مجلوة لا صقالة فيها، فتُظهر الصورة بحسب استعدادها وقبولها؛ بل جمعية الصورة الإنسانية في ذاتها، هي بسبب من أنّها على صورة الحقّ، وعلى صورة العالم، فحازت الصورة الإنسانية، من خلقها باليدين، وتوجّه اسمي الظاهر والباطن، واسمي الأول والآخر عليها، صورتين: «الصورة الإلهية والصورة الكونية، وجعلها روحاً للعالم، وجعل أصناف العالم كالأعضاء من الجسم للروح المدبّر له، فلو فارق العالم هذا الإنسان، مات العالم (...) فأوليته حقّ، وآخريته حقّ، فهو الأول من حيث الصورة الإلهية، والآخر من حيث الصورة الكونية، والظاهر بالصورتين، والباطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلهية»<sup>(3)</sup>. لذلك لم يكن صحيحاً عند ابن عربي، تعريف

(1) ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص 123.

(2) المصدر نفسه، ص 129.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 468.

الإنسان على أنه حيوان ناطق؛ لأن النطق سارٍ في العالم كله، لا يختص به الإنسان. يقول ابن عربي: «فالكشف لا يقول، بخصوص هذا الحد في الإنسان، وإنما حدّ الإنسان بالصورة الإلهية خاصة، ومن ليس له هذا الحد، فليس بإنسان، وإنما هو حيوان يشبه في الصورة ظاهر الإنسان»<sup>(1)</sup>.

لابن عربي محاولة أخرى لتطوير تعريفه للصورة من بنيتها القصدية، لا يخرج عن تجميع أجزاء التعريفات السابقة، فقد ورد في رسالته (كشف الستر لأهل السر)، التي خصصها لموضوع الصورة التي خلق عليها آدم، أن: «الصورة هيئة اجتماعية من أوضاع مخصوصة شكلية، في أيّ مادة فرضت، وأيّ أجزاء قدرت ومثلت»<sup>(2)</sup>، فهي صفة أو شكل اجتماع أوضاع في موضوع؛ أي في مظهر هو مادة للظهور، أو ظهور أمر في مرتبة واسم خاص، فتكون له صورة بحسب أوضاع ظهوره وشكله في المادة، كالأثر الحادث بين المؤثر والمؤثر فيه. وإن شئنا اختصاراً، قلنا: تتحدّد الصورة في بنيتها القصدية، من علاقة الذات بموضوعها، في تضافيف قصدي خاص، فهي شؤون الذات مع موضوعها.

لمقاربة هذا التعريف، نذكر أنّ حدّ الصورة، من حيث هي شؤون الظاهر في المظاهر، يُنال من الجمع بين مظهرية الصورة الخلقية السفلية الإمكانية المقيدة المنفعلة، التي هي النشأة والإنشاء، وحقيقتها الباطنة العلوية الوجودية المطلقة الفعالة وهي المشيئة، فالشؤون في الحقيقة هي برزخ بين المشيئة والإنشاء؛ أي بين الأمر والخلق. فتثلث بالصورة الحقائق: الحقيقة المطلقة المتعالية بالذات وهي الوجود، «وهي حقيقة الحق - وهو الله سبحانه وتعالى - واحدة شائية»<sup>(3)</sup> الحقيقة المقيدة المحايثة، «وهي حقيقة العالم الممكن

(1) المصدر نفسه، ج3، ص154.

(2) ابن عربي، رسالة كشف الستر لأهل السر، منشورة مع كتابه: الرسالة الوجودية، بعناية عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م، ص213.

(3) المصدر نفسه، ص213.

بذاته، واجب بغيره، يعني: واجب بالمُظهر له والمُتجلّي به»<sup>(1)</sup> الحقيقة البرزخية، التي هي المرتبة الجامعة بين الحقيقة والخلقية<sup>(2)</sup>، بين الإطلاق والتقيد، وهي التي «تعيّن الوجود الحق في مظهريته بحسبها، تعيناً كلياً جمعياً أحدياً»<sup>(3)</sup>، فتكون هذه الحقيقة الثالثة هي الوضع الذي عليه الصورة في حقيقة أمرها، وهو تحقيق الظهور والتجلي، من حيث كون التجلي صورة الجمعية بين الحقيقة الأحدية والخلقية المتكثرة، والباطن والظاهر، والمطلق والمقيد، والغيب والشهادة؛ إذ لا تجلّ ولا صورة إلا بين التعالي والمحايثة، كما لا أثر إلا بين مؤثر ومؤثر فيه، ولا فعل إلا بين فاعل ومنفعل، فلا شؤون إلا بين مشيئة وإنشاء، وأمر وخلق، فوجب التقاط سرّ الصورة وحقيقتها وجاذبيتها، في هذا البرزخ الناظر إلى الطرفين، والموازن بينهما فلا يبغيان.

يتبين مما وضحه أنّ حديث الصورة يعطي هذه الحقائق الثلاث: الحقيقة الحقة المشيئة، والحقيقة الخَلقية النشيئة، والصورة البرزخية الشائئة. فالصورة شأن المشيئة في النشأة، وحال الذات مع موضوعها، ونمط ظهور اعتباري لا هيئة حضور ذاتي، وهذا معنى كون الصورة، في تعريف ابن عربي، المذكور: هيئة اجتماعية من أوضاع مخصوصة شكلية، في أيّ مادة فرضت، وأيّ أجزاء قدرت ومثلت.

من هذه الهيئة الاجتماعية للأوضاع المخصوصة، ظهرت المغايرة في الصورة، حيث إن الظاهر لا يظهر في ذاته لذاته بحسب ذاته؛ بل بالصورة؛ أي بجمعية الظاهر والمظاهر، في وضعية مخصوصة، هي هيئة اجتماعهما، «ويسمى تجلي الألوهية للمألوه، وهو صورة جمعيتهما، ومظهر شؤون

(1) المصدر نفسه، ص 213.

(2) «المرتبة منحصرة بين الحق الواجب، والخلق الممكن، معمورة بهما، فالحق أبداً حق على بقائه وغنائه ووجوبه الذاتي، والخلق خلق أبداً على فناءه وفقره وعدمه الذاتي». المصدر نفسه، ص 215.

(3) المصدر نفسه، ص 215.

حكمتها»<sup>(1)</sup>، فهيئة الاجتماع أو صورة الجمعية، أن «رؤية الشيء نفسه في نفسه، ليست مثل رؤية نفسه في أمر آخر، يكون له كالمرآة، فإنه تظهر له نفسه في صورة يُعطيها المحلّ المنظور فيه، ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له»<sup>(2)</sup>. فظهور الأمر في صورة، لا في نفسه وفي ذاته، يُعطي المغايرة والاختلاف لا التماثل والتشابه، ولذلك كانت كلّ صورة كاشفة لما يختلف به الظاهر فيها وبها عن ذاته؛ أي هي كاشفة للاختلاف الحاصل من أثر الظاهر في المظاهر، وحُكم المظاهر على الظاهر، فأظهرته بحسب استعدادها وقبولها، لا بحسب ذاته، وذلك كله «لِما تحمله الصورة من الأضداد»<sup>(3)</sup>، في بنيتها القصدية.

إن معرفة الصورة هي المعرفة الوحيدة الممكنة بالله، وهي التي تعرّف بها إلى خلقه. أما معرفة الذات الإلهية فليست ممكنة أبداً؛ لأنها ليست موضوعاً للمعرفة، فهي غيب مطلق، وليس للإنسان منها إلا تجلياتها الأسماوية؛ أي صور ظهورها في الأغيار والأكوان، ولذلك كان موضوع علم التجليات هو الصورة، لا الذات؛ أي الإله المتجلي في صورة، وهي أسماؤه من حيث هي نسَب وتعلقات وإضافات بين متضايقين: فالله المتجلي في صور وبصور، هو موضوع الاعتقادات كما هو موضوع المعرفة وعلم التجليات.

## 8- جمعية الصورة الإنسانية:

ليست جمعية الصورة الإنسانية إلا في كونها على الاختلاف؛ أي في جمعها بين الضدين؛ إذ يفسر ابن عربي النشأة الإنسانية على الصورة الإلهية، من النصين القرآنيين الواردين في خلق آدم باليدين<sup>(4)</sup>، وتعليمه الأسماء كلها<sup>(5)</sup>،

(1) المصدر نفسه، ص 216.

(2) المصدر نفسه، ص 214.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 282.

(4) ﴿قَالَ يَإِٰدَمُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیْدَیْ﴾ [ص: 75].

(5) ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31].

حيث لم يرد إلا في النشأة الإنسانية، دون غيرها من النشآت؛ فالخلق باليدين إشارة إلى جمع الإنسان للضدين، في أصل خلخته وفي بنيته. يقول ابن عربي: «ورد في القرآن أنّ الله خلقه بيديه، على جهة التشريف، لقرينة الحال حين عرف بذلك إبليس، لما ادعى الشرف على آدم بنشأته، فقال: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ. ولا يسوغ هنا حمل اليدين على القدرة [كما في القراءة التأويلية] لوجود التثنية، ولا على أن تكون الواحدة يد النعمة، والأخرى يد القدرة، فإنّ ذلك سائغ في كلّ موجود، فلا شرف لآدم بهذا التأويل، فلا بدّ أن يكون لقوله: بيديّ خلاف ما ذكرناه، مما يصح به التشريف، فتوجّهت على خلق الإنسان هاتان النسبتان؛ نسبة التنزيه ونسبة التشبيه، فخرج بنو آدم لهذا على ثلاث مراتب: كامل وهو الجامع بين هاتين النسبتين، أو واقف مع دليل عقله ونظر فكره خاصة، أو مشبّه بما أعطاه اللفظ الوارد، ولا رابع لهم من المؤمنين»<sup>(1)</sup>.

لقد جمع الحق للنشأة الإنسانية بين يديه، ليعطيها جميع حقائق العالم، بما فيها من أضداد، فتقبل النشأة الإنسانية هذه الجمعية؛ لأنها: «حازت الصورة الإلهية والصورة الكونية، وجعلها روحاً للعالم، وجعل أصناف العالم كالأعضاء من الجسم للروح المبدلة، فلو فارق العالم هذا الإنسان، مات العالم»<sup>(2)</sup>، وإنما صحت الصورة لآدم، لخلقه باليدين، ولولا ذلك، لما اجتمع فيه ما تفرّق في غيره من العالم، ومما اجتمع فيه الأضداد والتناقضات.

إنّ تثنية «اليدين»، في حدّ ذاتها، تعبير عن البرزخية التي لآدم، فالتثنية وسط بين الجمع والإفراد؛ بل هي أوّل الجمع، تقابل الطرفين بذاتها، وقد ورد في القرآن الخلق باليد، والخلق بالأيدي، والخلق باليدين<sup>(3)</sup>، وكلها حقائق خاصة في المخلوقين بها، واختص الإنسان فيها بالخلق باليدين،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص4.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص468.

(3) ومنها في اليد: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الْفَتْح: 10]. وفي الأيدي: ﴿أَوَّلَ يَوْمَ أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيئُهُمْ أَنْعَمًا﴾ [يس: 71]. وفي اليدين ما تقدم من خلق آدم باليدين.

إشارة إلى هذه البرزخية الخاصة به في الثنية، والتي لها درجة الكمال، حسب ابن عربي، لجمعيتها؛ «لأن الفرد لا يصل إلى الجمع، إلا بها، والجمع لا ينظر إلى المفرد إلا بها»<sup>(1)</sup>.

أما كون آدم خُص بالشرف الثاني، وهو شرف تعليم الأسماء كلها، التي لم يكن عِلْمُها عند الملائكة، مع شرفها وفضلها، فإن هذه الأسماء، عند ابن عربي، لا تتعلّق بمسميات الأشياء والمخلوقات، كما ذهبت إلى ذلك هرمينوطيقا خلق آدم، في كتب التفسير؛ إذ لا شرف في تعليم أسماء المسميات، أو الألفاظ الموضوعية للدلالة عليها، لاختلاف الألسنة واللغات والمواضيع والاصطلاحات، وإنّما القصد ما يحصل به الشرف على الملائكة في فخرها على الإنسان، بكونها مُسَبَّحة ومقدّسة في قولها: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: 30]، فعرفها الله بشرف آدم، من حيث ما أدّعته من تسبيح وتقديس، لا ما ذكره عدد من المفسرين من معرفة حتى اسم القصعة والقصيعة<sup>(2)</sup>. يقول ابن عربي: «فلو أراد المفسر بقوله: حتى القصعة والقصيعة، الاسم الإلهي المتوجه على الصغير والكبير، فسَبَّحه الصغير في تصغيره، بما يُسَبِّحه الكبير في تكبيره، أصاب، وإنّما قصد لفظ القصعة والقصيعة، ولا شرف في مثل هذا، فإنّه راجع لما يُصطلح عليه؛ إذ لها في كلّ لسان اسم مركب من حروف، لا يشبه الاسم الآخر، فليس المراد إلا ما تقع به الفائدة، التي يماثل بها قول الملائكة، في فخرها على الإنسان، أنها مُسَبَّحة ومُقدّسة»<sup>(3)</sup>، وليس

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 295.

(2) نسب عدد من المفسرين القول بتعليم آدم أسماء القصعة والقصيعة، والفسوة والفسوية، إلى الصحابي ابن عباس، ففي تفسير ابن جرير الطبري: «قال ابن عباس: علمه القصعة من القصيعة، والفسوة من الفسية» الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1422هـ، ج 1، ص 507. ونقل عن مجاهد: «عرضهم على الملائكة، يعني عرض الأسماء؛ الحمامة والغراب...» المصدر نفسه، ج 1، ص 521.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 355.

ذلك إلا الأسماء الإلهية كلها، في توجّهاها إلى العالم بما تحمله من تضاد وتنازع، لا تقدر الملائكة على أن تجمعها، لكونها محل ظهور أسماء دون غيرها، ولأنها لا تقبل في طبيعتها وجوهرها صورة التضاد، فإن قبلت الطاعة لم تقبل المعصية، وإن قبلت الاسم الباطن لم تقبل الاسم الظاهر، ولا يصح قبول الجمعية إلا لمن خُلق على الصورة الإلهية، وخُلق باليدين، وتمت له النشأتان الباطنة المعنوية الروحانية، والظاهرة الحسية الطبيعية الجسمانية، في النشأة الجامعة، وهي «نشأة متوسطة جسدية برزخية مثالية»<sup>(1)</sup>، تقبل الجمع بين الضدين، بما لها من تركيب خاص باليدين، وتعليم الأسماء كلها. لذلك ما سمى الحق نفسه باسم من الأسماء «إلا وجعل للإنسان، من التخلّق بذلك الاسم، حظاً منه يظهر به في العالم، على قدر ما يليق به»<sup>(2)</sup>.

ثمة علة أخرى في تنازع الأضداد النشأة الإنسانية الآدمية، بعد الخلق على الصورة، وباليدين، وتعليم الأسماء الإلهية المتضادة، هي أكل آدم من الشجرة الممنوعة، فزاد بهذا الفعل، في بنية التضاد التي نشأ عليها، ما به يتوسع التنافر والتنازع والتشاجر في خلقته وصورته<sup>(3)</sup>؛ إذ رأى ابن عربي أن

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 441.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 124.

(3) تضاف إلى بنية التضاد والاختلاف، في صورة النشأة الآدمية، بنية أخرى في صورة تسمية آدم، هي بنية التشتت والتفكك؛ إذ يرى ابن عربي أنّ التقطع القائم في الحروف العربية لاسم (آدم)، إشارة إلى أصالة التفكك والانفصال والتشتت والتبدد في بنية الإنسان، والحادثة له من خلقه على الصورة. قال عن حروف اسم آدم: «لَمَّا لَمْ يجعل في حروف اسمه حرفاً من حروف الاتصال جملة واحدة، فما في اسمه حرف يتصل بحرف آخر من حروف اسمه، فعلم أنّ أمره فيه تشتت لما كان لكلّ إنسان من اسمه نصيب، فكان نصيبه من اسمه ما فيه من تشتت». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 105، وص 155. ويشير ابن عربي إلى أنّه لم يُصرّح بالخلافة في القرآن لنبي غير آدم وداود، لما يوجد في حروف اسميهما من انفصال كامل أو تشتت. وهذه الحقيقة التفككية لا تعطيها إلا الكتابة المرقومة المظهرة لها، أمّا الصوت فلا يعطي ذلك.

أكل الإنسان من الشجرة الممنوعة، في مقامه في النشأة الأولى، يعني ظهور التشاجر والتضاد في فعله وحكمه، «إذ الشجرة من التشاجر، وهو التضاد»<sup>(1)</sup>؛ بل إن هذه الرمزية اللغوية للشجرة انتقلت إلى الإنسان، حيث إنَّ الحق بعد ذلك «جعله شجرة من التشاجر الذي فيه، لكونه مخلوقاً من الأضداد، والأضداد تطلب الخصام والتشاجر والمنازعة، ولهذا يختصم الملاً الأعلى، وأصل وجوده في العالم، حكم الأسماء الإلهية المتقابلة في الحكم، لا غير، هذا مستندها الإلهي»<sup>(2)</sup>.

### 9- أرض الخيال مشرَح عيون العارفين:

توسع ابن عربي في بيان الصلة بين عالم الإنسان وعالم النبات، والأشجار خاصة، في مواضع كثيرة من مؤلفاته، والبحث فيها متشعب، وحسبنا منها ما ذكره من كون النشأة الإنسانية على الحركة المستقيمة التي في النبات، والتي دعاها ابن عربي «دولة السنبلة»<sup>(3)</sup>، التي ينتمي إليها الإنسان، وكان وجوده في

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 198. ينظر، أيضاً، قوله: «الشجرة من التشاجر الموجود في العالم، لاختلاف الألسنة والألوان، التي جعل الله فيها من الآيات في خلقه». الفتوحات المكية، ج 2، ص 419.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 137.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 123. وقد اضطربت سعاد الحكيم، في معجمها الصوفي، على صلتها اللصيقة بكتابات ابن عربي، حينما لم توفق إلى شرح «دولة السنبلة» من نصوصه، فاكثفت بالقول: إنّ نصوص ابن عربي في ما يتعلق بدولة السنبلة، «تفتقر إلى الوضوح». المعجم الصوفي، منشورات دندرة للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 1981م، ص 471. وليس أمر هذا الاصطلاح كذلك، فدولة السنبلة واضحة في أكثر من نصّ يتطرق فيه ابن عربي إلى الأفلاك والأبراج، والدورة الفلكية التي كان فيها خلق آدم، والسنبلة من البروج الاثني عشر المشهورة، وهي: الحمل والثور والجوزاء والسرطان والأسد، السنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوث، وهي كلّها في فلك البروج، الذي هو الأطلس، ولهذه البروج، حسب ابن عربي، «ملائكة» مكلفون بتدبير دولتها، هم على صورتها، فمَلَك برج السنبلة، على صورة السنبلة، «له اختصاص معين بالأجسام الإنسانية». =



حُكِمَها الفلكي، ومنها ميله إلى الشجرة الممنوعة بحكم المجاورة، وخلقها بين الماء والتراب، وإنباته منهما كما ينبت النبات، ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: 17]، ولم يقل إنباتاً<sup>(1)</sup>. ومن بقية الطينة التي خلق منها آدم، انبعثت شجرة أخرى، غريبة الأطوار، تملك، حسب ابن عربي، كل صفات الإنسان، هي النخلة، فحصل بينها وبين آدم نَسَبٌ ورجم ومؤاخاة، فهي أخت آدم، وعمتنا، كما في الحديث المنسوب إلى النبي: «أكرموا عمتكم النخلة، فإنها

= ابن عربي، عقلة المستوفز، رسائل ابن عربي، القطب والنقباء ورسائل أخرى، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الانتشار العربي، بيروت - لبنان، 2002م، ص 96. ثم إن الرجوع إلى ما حرره ابن عربي من أصول الارتباط بين الإنسان والنبات، في مرتبة الإنبات من الأرض، قد يُفيد الباحث في تحقيق مفهوم «السنبلة». فضلاً عن البحث في هرمينوطيقا النص القرآني، التي رجحت فيها عدد من التفسيرات، كون الشجرة الممنوعة، التي أكل آدم من ثمرها، والتي جعلها الله بعد المنع وخرق المنع، رزقاً لأبناء آدم في الدنيا، هي السنبلة، خلافاً لمن تأولها على أنها الزيتون أو الكرمة. ينظر في ذلك تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (م.س)، ج 1، ص 553. وبالسنبلة ضُربت الأمثال في المضاعفة والشفع الدائم لأجور المنفقين في سبيل الله: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 261]. أما الدولة؛ دولة السنبلة، فهي الدورة الفلكية التي كانت فيها نشأة الإنسان، ولها سبعة آلاف سنة، بحساب علم الهيئة والأبراج ومجاري الكواكب والدراري، كما خاض فيه ابن عربي، بتفصيل، في الباب الستين من الفتوحات المكية، ج 1، ص 292، وصدّره بالأبيات الآتية:

«إن العناصر أمهات أربع	وهي البنات لعالم الأفلاك
عنها تولدنا فكان وجودنا	في عالم الأركان والأملاك
جعل الإله غذاءنا بسنابل	من حكم سنبلة بلا إشراك
وكذا ضاعف أجرتنا بسنابل	سبع يقول ليس من أفلاك
وزماننا سبع من الآلاف جا	بتكرر الأضواء والأحلاك

(1) يقول ابن عربي: «وقد نص الله -تعالى- على أننا من جملة نبات الأرض، فقال: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: 17]. أراد فنبتم نباتاً؛ لأن مصدر أنبتكم، إنما هو إنباتاً». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 265.

خلقت من فضلة طينة أبيكم آدم<sup>(1)</sup>، ويشير ابن عربي إلى أنه قد فضل من الطينة الآدمية بعد خلق النخلة، سمسمة، مدّ الله فيها أرضاً واسعة الفضاء، تعتبر جميع السموات والأراضي، وما فيهما، والجنات والنار؛ بل والعرش وما حواه، والكرسي، كحلقة في فلاة من هذه الأرض<sup>(2)</sup>.

يُعدّ العلم بهذا العالم الممكن، أو بهذه الأرض التي أطلق عليها ابن عربي تارة اسم أرض الخيال، وتارة أخرى اسم أرض الحقيقة، جزءاً من

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 126. وقد روي الحديث بألفاظ أخرى، منها: «أكرموا عمتكم النخلة، فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم». أخرجه الهيثمي في (مجمع الزوائد)، في «باب ما جاء في الرطب»، وفيه مسرور بن سعيد، وهو غير معروف، لم يسمع به إلا في هذا الحديث، ورواه السيوطي في (الجامع الصغير)، ووصفه المناوي بالحديث الضعيف. يُنظر: المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تحقيق نخبة من العلماء، دار المعرفة، بيروت، 1972م، ج 2، ص 94.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 126. وذكر، في هذا الباب، ما تحويه هذه الأرض من عجائب وغرائب، وما يظهر فيها من الأضداد والمحاللات، ومحارات العقول، وأشار إلى أنه خصها بكتاب كبير مستقل، بسط فيه القول في عجائبها، وسَمّى هذا المصنف في ما نقل عنه بـ (الإعلام بما خلق الله من العجائب في الأرض التي خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام)، وذكره عثمان يحيى في تصنيفه لمؤلفات ابن عربي: مؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها، دار الصابوني ودار الهداية، مصر، 1992م، ص 194، غير أنه لا أثر لهذا المصنف «الكبير»، في المخطوطات والمطبوعات المعروفة لابن عربي. وقد نشر أحد الباحثين رسالة صغيرة نسبها إلى ابن عربي، سماها (أرض السمسمة) ضمن مجموعة نصوص لابن عربي، بعنوان (الألواح السماوية وأرض السمسمة)، تحقيق وتعليق الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الحقيقة للنشر العلمي، القاهرة، 2009م. وتبين من المنشور المحقق أنه ليس إلا إعادة نشر للباب الثامن من الفتوحات المكية، ولتلخيصات وتعليقات الشعراني عليه، مع كلام لابن قسي الأندلسي في السمسمة. أمّا ذكر الحلقة والفضلة، ففيه إحالة إلى حديث أبي ذر الغفاري: «يا أبا ذر ما السموات عند الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة». أورده السيوطي في الدر المنثور (1/ 338)، وأبو نعيم في الحلية (3/ 167)، وغيرهما.

العلم بمسألة اجتماع الأضداد، وإمكان هذا الاجتماع في عالم آخر وراء طور العقل؛ إذ «كثير من المحالات العقلية، التي قام الدليل الصحيح العقلي على إحالتها، هي موجودة في هذه الأرض، وهي مسرح عيون العلماء بالله، وفيها يجولون، وخلق الله من جملة عوالمها عالماً على صورنا، إذا أبصرهم العارف يشاهد نفسه فيها، وقد أشار إلى مثل ذلك عبد الله بن عباس رضي الله عنه»<sup>(1)</sup>.

ومن هذه الأرض شاهد ذو النون المصري، ما نطق به وحكاه، من «إيراد الكبير على الصغير من غير أن يصغر الكبير، أو يكبر الصغير، أو يوسع الضيق، أو يضيق الواسع»<sup>(2)</sup>، وكل ما أحاله العقل أو تأوله ليزيل عنه التناقض والتضاد والاستشكال، يوجد في هذه الأرض، كما هو على ما هي عليه حقيقته المتضادة. يقول ابن عربي: «وكل ما أحاله العقل بدليله عندنا، وجدناه في هذه الأرض ممكناً، قد وقع، وأنّ الله على كل شيء قدير. فعلمنا أنّ العقول قاصرة، وأنّ الله قادر على جمع الضدين، ووجود الجسم في

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 127. وإشارة الصحابي ابن عباس إلى هذه الأرض المماثلة والموازية واردة في روايات منقولة عنه في تفسير الآية 12 من سورة الطلاق: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾، من طريق عطاء بن السائب عن أبي الضحى عن ابن عباس أنه قال: «سبع أرضين في كلّ أرض نبي كنيكم، وآدم كآدم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى». رواه البيهقي في بدء الخلق من كتابه: الأسماء والصفات، (م.س)، ص 549. ورّدّه بسبب تفرّد أبي الضحى في نقله عن ابن عباس، وبسبب الغرابة في متنه، مع عدم طعنه في ظاهر إسناده. قال: «إسناد هذا عن ابن عباس -رضي الله عنهما- صحيح، وهو شاذ بمرّة، لا أعلم لأبي الضحى عليه متابعا، والله أعلم». المصدر نفسه. وفي رواية أخرى عن ابن عباس: «جميع ما في الأمم فينا، حتى إن فيهم ابن عباس مثلي». وقد احتج بعضهم على إمكان وقوع هذه الموازنة والمماثلة، بالآية: ﴿وَمِن كُلِّ فِتْيَةٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذّاريات: 49]. وبالآية: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِثُ الْأَرْضُ وَمِنَ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يس: 36].

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 128.

مكانين، وقيام العرض بنفسه، وانتقاله، وقيام المعنى بالمعنى، وكلّ حديث أو آية وردت عندنا، ممّا صرفها العقل عن ظاهرها، وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض، وكلّ جسد يتشكّل فيه الروحاني من ملكّ وجن، وكلّ صورة يرى الإنسان فيها نفسه في النوم، فمن أجساد هذه الأرض، لها من هذه الأرض موضع مخصوص، ولهم رقائق ممتدة إلى جميع العالم، وعلى كل رقيقة أمين، فإذا عاين ذلك الأمين روحاً من الأرواح قد استعدّ لصورة من هذه الصور التي بيده كسائه إياها، كصورة دحية لجبريل، وسبب ذلك أنّ هذه الأرض مدّها الحقّ في البرزخ، وعيّن فيها موضعاً لهذه الأجساد التي تلبسها الروحانيات، وتنتقل إليها النفوس عند النوم، وبعد الموت، فنحن من بعض عالمها، ومن هذه الأرض طرف يدخل في الجنة يسمى السوق»<sup>(1)</sup>.

#### 10- حد الإنسان بالصورة:

تفصي بنا الإشارة السابقة إلى تعميق البحث في الصلة الجدلية القائمة بين صدور الإنسان عن عالم الخيال في أصل نشأته، وهو منجدل بين الماء والتراب، فـ «امتزاج الماء بالتراب أحدث الطين، فما هو تراب وما هو ماء»<sup>(2)</sup>، وبين النشأة العنصرية الطبيعية، والنشأة على الصورة والنفخ الروحاني، وصدور عالم الخيال عنه من البقية الباقية من طينته، وهو بين ذلك منقول من خيال إلى خيال، جامع بين الضدين، صادر عنهما، مصدر لهما. فإذا نظر إلى أصل نشأته، وما نشأ عنه، كان نظره بالعينين الجامعتين للضدين، من تمام كماله وفضله على العالمين، ومن تمام الكمال كونه على الصورة، لما في الصورة من جمعية للأضداد، وقبول للمحالات؛ إذ ليس بالعقل وحده تقوم ماهيته، وإنما بالصورة، التي بها سمي إنساناً؛ إذ يُسمى إنساناً لا غير بالصورة»<sup>(3)</sup>، والتي لها أثر عميق في الإنسان، كما له أثر بهذه

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 130.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 456.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 147.

الصورة في العالم، «فما من شيء في العالم إلا وله أثر في الإنسان، وللإنسان أثر فيه»<sup>(1)</sup>، فحاز الصورة الإلهية والصورة الكونية.

إن النطق والعقل، اللذين جُعلا من مقومات الإنسان، وحداً من حدوده، التي تميزه عن سائر المخلوقات، في قولهم: الإنسان حيوان ناطق، أو حيوان عاقل، هما، حسب ابن عربي، من عموم الحقائق السارية في كل العالم، لا يختص بهما الإنسان، أو يتميز بهما عن باقي العالم، «فالكل عند أهل الكشف حيوان ناطق؛ بل حي ناطق»<sup>(2)</sup>، و«العالم كله عاقل حي ناطق»<sup>(3)</sup>؛ إذ الكل يسبح بحمده، ولكن لا نفقه تسييحهم ولسان نطقهم بهذا التسييح.

لا يتميز الإنسان، إذًا، إلا بالمزاج الخاص الذي خلق عليه، والذي هو كونه على الصورة، ولم يُسمَّ خليفة إلا بكمال الصورة الإلهية فيه، ولذلك إنما «حد الإنسان بالصورة الإلهية خاصة، ومن ليس له هذا الحد فليس بإنسان، وإنما هو حيوان يُشبه في الصورة ظاهر الإنسان»<sup>(4)</sup>.

ويرى ابن عربي أن سبب الفتنة الحاصلة للإنسان في العالم هو ابتلاؤه بتحمل أمانة الصورة، وتعليمه منها جميع الأسماء الإلهية، التي كان بمقتضاها خليفة ونائباً عن الحق في العالم. والمقصود بفتنته، اختبار قدرته على معرفة الصورة التي هو عليها، وأداء حقوقها، بالوقوف في برزخ العبودية والربوبية فيها، وعند جدل الأضداد فيها، كما تقدم بيانه. يقول ابن عربي: «من أعظم الفتن التي فتن الله بها الإنسان تعريفه بأن خلقه على الصورة، ليرى هل يقف عند عبوديته وإمكانه، أم يزهو من أجل مكانته وصورته»<sup>(5)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 147.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 120.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 154.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 189.

فمع أنَّ الإنسان مفتون بالصورة من شهوده عقلاً، أو شرعاً، أو حالاً، أو كشفاً، الأصل الذي نشأت عنه صورته، فإنه، من خوفه على الصورة، يظلّ مسكوناً بهشاشته وضعفه ورخاوته، وهو اجس الموت والفناء، حتى تقابل الصورة الصورة، وتنسى هذه في تلك، ويكون النسيان تبادلاً لصور التذكر التي تتداوله، وهذه فتنته بين الصور المبطونة فيه والظاهرة عليه، والتي هي مصدر غناه وفقره، وقوته وضعفه، في الآن نفسه، فالإنسان «ردم ملاّن بضعفه وفقره، مع شهوده أصله علماً وحالاً وكشفاً»<sup>(1)</sup>.

لا يشترط ابن عربي حصول درجة الكمال في الإنسان، لاستحقاق تعريفه بالصورة، فالصورة متحققة، في رأي ابن عربي، في كلّ الأناسي، فقد ذكر في تفسيره حديث: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...»<sup>(2)</sup>، أن «ما من إنسان إلا وهو مخلوق على الصورة، ولهذا أعمت الإمامة جميع الأناسي، والحكم في الكل واحد»<sup>(3)</sup>، خلافاً لما قد نفهمه من عبارات أخرى له، من أنَّ الصورة لا يستحقها إلا الإنسان الخاص الكامل، دون الإنسان العام أو الإنسان الحيوان، فتخصيص الإنسان الكامل بالصورة، إنما هو تخصيص بالصورة الكاملة. أمّا من حيث الحقيقة العامة للصورة، التي تعطي الإنسان أيّاً كان مرتبة الخلافة، فلا يُقصى منها أيّ إنسان، سواء عرف ما أوجد له من خلافة أم لم يعرف، فالكامل خلاصة الخلاصة الإنسانية، أو نقاوة هذه الخلاصة، كما كان الإنسان العام مختصراً للعالم، وكان «آخر موجود في العالم؛ لأن المختصر لا يُختصر إلا من مطول، وإلا فليس بمختصر، فالعالم مختصر الحق، والإنسان مختصر العالم والحق، فهو نقاوة

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 276.

(2) رواه عبد الله بن عمر. صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، الحديث رقم 853. وصحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب فضيلة الإمام

العاقل، الحديث رقم 1829.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 5.

المختصر، أعني الإنسان الكامل. أما الإنسان الحيوان، فإنه مختصر العالم، وله يفرغ الحق ليقيم عليه ميزان ما خُلق له»<sup>(1)</sup>. وما خُلق له هو تحمل أمانة الخلافة بالصورة، التي لم يُعطها حقها، وضيعها بظلم أو جهل، والأصل قبول الأناسي للصورة كملاً كانوا أو حيواناً.

ونسبة الحيوانية إلى الإنسان غير الكامل ليست نسبة قدحية، أو تنقيصاً في إنسانية الإنسان؛ بل إنّ مقام الحيوانية، في ما يذهب إليه ابن عربي، مرتبة شريفة من مراتب التشريف في الكائن الظاهر الحياة. وقد ردّ ابن عربي، على من سمّوا اللذة الذاتية في النكاح، أو النكاح لمجرد الشهوة، لا طلباً للنسل، بالشهوة الحيوانية، تنزيهاً لنفوسهم عنها، وحطاً من قدرها، بقوله: «وقد غاب الناس عن هذا الشرف، وجعلوه شهوة حيوانية، نزها نفوسهم عنها، مع كونهم سمّوها بأشرف الأسماء، وهو قولهم حيوانية؛ أي من خصائص الحيوان، وأيّ شرف أعظم من الحياة، فما اعتقدوه قبحاً في حقهم هو عين المدح عند العارف المُكَمَّل»<sup>(2)</sup>، وأيّ نقص في هذه اللذة الحيوانية؟ وهي نظير «نكاح أهل الجنة لمجرد الشهوة»<sup>(3)</sup>، وفي القرآن: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 64].

تطرح حيوانية الإنسان، وحيوانية الدار الآخرة، إشكالاً هرمينوطيقياً معقداً في القراءة البرزخية لدى ابن عربي، لتطور التكوين والخلق في داري التكليف والجزاء، وفي صنافته للمخلوقات، فأوّل ما تَكُونُ في الأرض المعادن، يليها النبات، يلي النبات الحيوان، وآخر تَكُونِ الإنسان، وفي كلّ صنف من هذه المكوّنات آخر أرقى في التطور، يَكُونُ أوّلاً للذي يليه، وبرزخاً بين مكوّن ومكوّن، بالنظر إلى وضعه الالتباسي البيني، «فكان آخر المعادن وأوّل النبات الكمأة، وآخر النبات وأول الحيوان النخلة، وآخر

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 315.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 574.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 574.

الحيوان وأول الإنسان القرد»<sup>(1)</sup>، فكلما تقدّم تطور الأنواع والأصناف في التكوين، كان الآخر أكمل من الأول، لجمعيته، واحتضان بنيته للسابق عليه، وهكذا إلى أن يكون الإنسان الكامل في آخريته، أكمل من مجموع من سبقه من العوالم والأناسي، مثلما تكون آخرية المرأة في التكوين أكمل من الرجل لجمعيته وختميتها، ومن هذه الجمعية حصلت للمرأة في الإنسان القوة؛ إذ «ليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة»<sup>(2)</sup>، ولذلك كان «شهوده للحق في المرأة أتم وأكمل (...) فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمل»<sup>(3)</sup>، وتكون الآخرة، بدورها، اكتمالاً للعالم، وكمالاً فيها، مثلما كانت آخرية نبوة ورسالة محمد اكتمالاً للرسالات والنبوات وختمية لها، لجمعيته، كما في الحديث: «أوتيت جوامع الكلم»، فلآخرية فضل من هذا الوجه التطوري، الذي يجعل اللاحق والآخر أكمل من السابق والأول، فلئن كان الأول سناً ومرجعاً في تكوين ونشوء الآخر، فإن الآخر مكمل لصورة الأول، ومجدد لخلقه، وجامع لما سبق، ويزيد عليه بما في آخريته من نمو وتقدم وتطور وتحسين للغاية، في اتجاه خلق جديد. فاحتفاء ابن عربي بالآخر، وإثباته كمالية اللاحق في مرتبته، على أفضلية السابق في مرتبته، تقدير منه للتجديد والتطور والتقدم، وإثبات ما للخلف من اتساع جمعية، للاتساع الإلهي، ليست للسلف، كما تقدّم تفصيله في مدخل هذا الكتاب، ولهذا كانت كمالية الإنسان الكامل من تمامية حيوانيته. مثلما كانت كمالية الدار الآخرة من تمامية حيوانية الدار الأولى؛ إذ لا دخول في منازل الآخرة إلا بالنفس الحيوانية التامة، فهي محلّ نعيم الجنة، والعذاب في الآخرة، ف«لا يدخل جهنم إلا بنفسه الحيوانية»<sup>(4)</sup>.

(1) ابن عربي، عقلة المستوفز، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح،

مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، 2002م، ج 2، ص 124.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 466.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 217.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 360.



إنَّ القرد كمال في الصورة الحيوانية وأول الإنسانية، والإنسان الحيوان كمال في الصورة الحيوانية والإنسانية، وعلى نصف الصورة الإلهية، ولا تكتمل الصورة الإلهية إلا عند الإنسان الكامل، أو أنَّ الصورة في الإنسان الحيوان، كالصورة في مرآة غير مجلوة، والصورة في الإنسان الكامل، كالصورة في مرآة صقيلة نظيفة ومجلوة، لا يحجبها صدأ، أو يعترضها غبش، أو يعلوها ران، وهذه منازل في الإنسانية ومراتب يعلو بعضها على بعض، ويتفاضل الناس فيها، «فأدناهم منزلة من هو إنسان حيواني، وأعلاهم من هو ظل الله، وهو الإنسان الكامل»<sup>(1)</sup>، فالإنسان الحيوان يشارك الإنسان الكامل بالصورة الإنسانية<sup>(2)</sup>، ويزيد عليه الإنسان الكامل في الدنيا بالجمع بين الأسماء الإلهية كلها، وبتصريفه هذه الأسماء، وإن شئنا أن نميِّز، بعبارة أخرى لابن عربي، بين الصورة التي عليها الإنسان الحيوان، والصورة التي عليها الإنسان الكامل، قلنا بـ «رتبة الإنسان الحيوان ومزاحمته الإنسان الكامل بالقوة، فيما لا يكون من الإنسان الكامل إلا بالفعل»<sup>(3)</sup>، فالصورة في الإنسان الحيوان كامنة، أو موجودة بالقوة، وفي الإنسان الكامل ظاهرة أو موجودة بالفعل. الإنسان الحيوان، بما هو إنسان، هو قابل للصورة، «إذا أعطيها لم يمتنع من قبولها، فإذا أعطيها عند ذلك يكون على الصورة، ويعد في جملة الخلفاء»<sup>(4)</sup>، والخليفة الذي هو الإنسان الكامل، هو صاحب الصورة الكاملة، من كون الصورة الإلهية استكملت دورتها عنده، فجَمَعَ حظوظ العالم كلّ من الصورة الإلهية، أو أجزاء الصورة المبددة في العالم. وكما كملت الصورة من العالم بالإنسان عموماً، كملت الصورة من الإنسان بالإنسان الكامل، فاكتمل عنده ظهور الصورة الإلهية ظهوراً كلياً، لجمعه الأسماء الإلهية كلها في مظاهرها من العالم ومن الإنسان العام، ومن حقائق

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 270.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 112.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 357.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 85.

الحق الذي استخلفه عليها، وأعطاه حقّ التصرف بها، فقام مقام هذا المجموع بانفراده، وحاز فضل الصورة الكاملة التامة، ف«بالإنسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال»<sup>(1)</sup>، فإن وجدنا عند ابن عربي نصوصاً تنفي عن الإنسان الحيوان خلقه على الصورة، فإنّ المقصود الصورة المكتملة بالخلافة، وإلا فهو على نصف الصورة، ونصف الصورة من الصورة.

وعلى هذا فالإنسان الحيوان على الصورة، إلا أنه ليس بخليفة، و«الإنسان الحيوان جزء من الإنسان الكامل»<sup>(2)</sup>.

ليست الذكورة شرطاً، أيضاً، في الإنسان الكامل؛ لأن الذكورة والأنوثة عَرَضَانِ<sup>(3)</sup> يشترك فيهما الإنسان والحيوان<sup>(4)</sup>، وليس من المقومات الجوهرية في الإنسان عامة، فضلاً عن الإنسان المخصوص بالخلافة. يقول ابن عربي: «وقد شهد رسول الله ﷺ بالكمال للنساء، كما شهد به للرجال، فقال في الصحيح: «كَمَل من الرجال كثيرون، وكَمَلت من النساء مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون (...)» وغرضنا هو الكمال، ظهر في من ظهر»<sup>(5)</sup>.

ويرى ابن عربي أنه «لو لم يرد إلا قول النبي ﷺ في هذه المسألة: «إن النساء شقائق الرجال»؛ لكان فيه غنية؛ أي كل ما يصح أن يناله الرجل من المقامات والمراتب والصفات، يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء، كما كان لمن شاء الله من الرجال، ألا تنظر إلى حكمة الله -تعالى- في ما زاد للمرأة على الرجل في الاسم، فقال في الرجل: المرء، وقال في الأنثى:

(1) ابن عربي، عقلة المستوفز، (م.س)، ص75.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص409.

(3) للتوسع في استكشاف الرؤية المتميزة لابن عربي بشأن مفهوم الأنوثة، ينظر: نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقى، بيروت - لبنان، 2008م.

(4) ابن عربي، عقلة المستوفز، (م.س)، ص75.

(5) المصدر نفسه، ص75.

المرأة، فزادها هاء في الوقف، تاء في الوصل، على اسم المرء للرجل، فلها على الرجل درجة في هذا المقام، ليس للمرء، في مقابلة قوله: ﴿وَلِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]. فَسَدَّ تلك الثلمة بهذه الزيادة في المرأة، وكذلك أَلَفَ حبلى وهمزة حمراء<sup>(1)</sup>.

إن درجة الكمالية تجمع الرجال والنساء، والتفاضل قائم في رتب هذه الكمالية لا في حصول الكمالية من عدم حصولها، «فَجَمَعَ الرجال والنساء في درجة الكمالية، وفضل الرجل المرأة بالأكمالية لا بالكمالية»<sup>(2)</sup>. لقد نبه الشارع، عند ابن عربي، على مرتبة المرأة ومنزلتها من الحقائق، من حيث شفعتها لصورة آدم، وهذه الشفعية عين اكتمال ظهوره، وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة تدق عن الفهم العادي المحكوم بالمراتب الاجتماعية، الحاصلة من نواميس الثقافة، فإن الكشف عن الحقيقة المدفونة في اللغة، من حيث كون اللغة منزل الوجود الحق، يُعطي أنه «لو لم يكن من شرف التأنيث إلا إطلاق الذات على الله، وإطلاق الصفة، وكلاهما لفظ تأنيث، جبراً لخاطر المرأة الذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر»<sup>(3)</sup>.

بإمكان المقاربات العديدة، التي نظر منها ابن عربي إلى الوضع الاعتباري للإنسان الكامل في دورة التطور الروحي للعالم في اتجاه الاتساع، وتطور التجليات الإلهية من تنزلاتها ومُنَازلاتها، في اتجاه اكتمال دورة الصورة، أن ندرك منها أن الإنسان الكامل ليس إلا موطناً لاجتماع الأسماء الإلهية، مرتبة ورمزاً برزخياً مفتوحاً، متحققاً في الخلق بجمعه بين صورتين، وقد تفتحت فيه جميع الحقائق والصور، وانفتحت في عينه جميع الإمكانيات الإبداعية لتعايش الأضداد في الصورة، التي بها يتجدد الخلق، وتُحفظ الحقوق، وهي الخلافة والنبابة عن الحق، و«لو جمعها في غير

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص89.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص88.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص90.

الإنسان من المخلوقات، لكان ذلك الجامع عين الإنسان الكامل، فهو الخليفة بالصورة التي خُلق عليها»<sup>(1)</sup>، فبالإنسان الكامل ظهر كمال الصورة، الذي هو انفتاحها في العالم وعلى العالم، فيرى الجميع صورته فيه؛ إذ «كان برزخاً بين الحق والعالم، مرآة منصوبة، يرى الحق صورته في مرآة الإنسان، ويرى الخلق، أيضاً، صورته فيه، فمن حصل في هذه المرتبة، حصل رتبة الكمال، الذي لا أكمل منه في الإمكان، ومعنى رؤية صورة الحق فيه، إطلاق جميع الأسماء الإلهية عليه»<sup>(2)</sup>.

إن مفهوم الإنسان الكامل يتجاوز المفهوم الأخلاقي للإنسان الفاضل، والمفهوم الأنطولوجي والفلسفي للإنسان المتعالي أو المفارق للعالم؛ لأن هذين النوعين لا تكتمل عندهما الصورة، وليس لهما مقام الجمعية؛ إذ يميلان إلى اسم دون غيره، مما يضاده، أو يقابله من الأسماء الإلهية، والإنسان الكامل وحده من يجمع الأسماء كلها، وبالجمعية صح له الكمال وتمام الصورة، فليس في قوة الفاضل أن يرى الحق في غير الخلق الحميد، وليس في قوة المفارق والمتعالي عن العالم أن يدرك وجه الحق في الحثيات والمحاثات، ولا أن يرى السفلى. فالكمال يمشي في الأسواق، وينظر في حاجات أهله، ويخالط العالم لما فيه من صورته، ولأنه مختصره، وهو «أحوج إلى العالم من العالم إليه»<sup>(3)</sup>، حتى إنه «لا أفقر من الإنسان الكامل إلى العالم»<sup>(4)</sup>، فتعَيَّن في حق هذا الإنسان الكامل أن لا يُغادر شيئاً من العالم، وأن يؤدي حقوق الجميع، ويقيم العذر لأفراده، حتى تصح له الجمعية بالصورة التي هو عليها من خلافة الحق، الذي يرزق الجميع، بتنوع أفراد هذا الجميع في المراتب والأسماء، التي أقامهم فيها صاحب الوجود،

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 45.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 398.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 151.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 151.

وليس لصاحب الصورة إلا أن يؤدي حق الصورة في اكتمال ظهورها، وحفظها على ما هي عليه في حقيقتها المختلفة والمتنوعة والمتحولة، «ومن كان هذا حاله، كيف يصح له أن يزهد في شيء من الموجودات؟ وما خلقها الله إلا له، إلا أنه مفتقر إلى علم ما هو له، وما هو لغيره، لئلا يقول كل شيء هو له»<sup>(1)</sup>؛ بل لو خرج الإنسان، كيفما كانت مرتبته، عن العالم، لخرج الحق؛ لأن الحق نفسه من حيث طلبه الظهور، ليس بمعزل عن العالم، وليس العالم بمعزل عنه، «فمن خرج عن العالم، وعن نفسه، فقد خرج عن الحق»<sup>(2)</sup>.

غنى الإنسان الكامل لا يتمثل في استغنائه وغناه عن العالم؛ بل في غناه بهذا العالم، فالغنى عن العالم ليس إلا للذات الإلهية في وجودها الثابت وفي غيبها، ونشأة الإنسان لا تُعطي إلا كونه على صورة العالم، ثم كان منه الإنسان الكامل الذي هو على الصورتين، صورة العالم والصورة الإلهية، «وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم، وصورة الحق (...) فهو الحق الخلق، وقد علمت نشأة رتبته، وهي المجموع الذي به استحق الخلافة»<sup>(3)</sup>، وفي الحقيقة أن نشأت الإنسان الكامل هي ثلاث نشآت متطورة: نشأة جسمية على صورته الظاهرة من تسويته واحتدائه على عناصر العالم والطبيعة، ونشأة روحية على صورته الباطنة من نفخ الروح الإلهية فيه، ونشأة جسدية برزخية جامعة بين النشأتين، هي نشأة الرتبة وهي الخلافة؛ أي صورة المجموع، أو صورة اجتماع الصورتين.

بناء على هذا التفسير والتوجيه، لتمييز ابن عربي بين الإنسان العام، أو الإنسان الحيوان، أو الإنسان الفاضل والأخلاقي، أو المتعالي المستغني عن العالم، والإنسان الكامل، من معيار درجات ظهور الحقائق الإلهية كاملة، أو

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 113.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 264.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 55-56.

الأسماء الإلهية، أو الصورة الإلهية، جزئية أو كاملة، أمكننا فهم أن كمالية الإنسان الكامل، هي في كمالية الصورة وتماها، وجمعيتها بين حقّ وخلق، وعلو وسفل، وظاهر وباطن، وأن الإنسان الكامل لا يُقابل الإنسان الحيوان، أو الإنسان الفاضل، أو الإنسان المتعالي، إلا مقابلة اسم إلهي لآخر، وهو بمجموع هذه الأسماء، يكون على الصورة، فيكون الإنسان الحيوان جزءاً منه، لا نقيضه وضده. ومن الإنسان الحيوان تَعَبُر الصورة إلى الإنسان الكامل، كما أن الإنسانين؛ الفاضل الحميد الأخلاق، والمتعالي المفارق للعالم، ليسا إلا جزءاً من صورة الكمال، وأنصاف حقائق، لا تكتمل إلا بالإنسان الكامل الجامع لكل مستويات التوتر في الصورة، علواً وسفلاً، ونقصاً وزيادة، المتسع للإنسان الحيوان ولجميع أصناف الأناسي وللعالم، كما يَسْعُ الحقُّ لأنه مجلى الحق، ومحل نظره، وموضع تصرفه في العالم، وليس لغيره هذا الاتساع، فهو رَجَمٌ مَوْلُدة قابلة لكل الصور، كما قبلت كلّ الأسماء، ومن هذه الرَجَمِ سُمِّيَ بـ «ظل الله»، تستظل كل المخلوقات به، وبه تُرحم، و«الظل لا يخرج إلا على صورة من مدّه منه، فخلقه رحمة، فمد الظل رحمة واقية، فلا مخلوق أعظم رحمة من الإنسان الكامل»<sup>(1)</sup>.

من حقيقة هذا الإنسان الكامل، حقيقة الخيال، لاتساعه وانفتاحه، وقدرته على الجمع بين الأضداد، وقبول المحالات، بل الخيال «هو على الحقيقة، المعبر عنه بالإنسان الكامل»<sup>(2)</sup>.

ولأن حد الصورة أمكن في الإنسان عامة، فإن الخيال، الذي هو مؤطن الصورة، هو أقوى في الإنسان من غيره من القوى الإدراكية الأخرى؛ إذ ما يسلم فعل إنساني أو حركة من الإنسان، من الخيال الذي لا يُقاوم «لأن فضل الصورة لا يقاومها فضل»<sup>(3)</sup>، في تحقيق جوهر الإنسان، وتمييزه عن

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص281.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص290.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص419.

سائر العالم، وفي فهم نسبته إلى الحق وإلى العالم. ولذلك تقع جميع العقائد تحت حكمه، لورود الخبر الصحيح بدرجة الإحسان في العقيدة؛ أي بالعبادة في مرتبة الخيال: «أن تعبد الله كأنك تراه»، «فمن لم يعرف مرتبة الخيال، فلا معرفة له جملة واحدة»<sup>(1)</sup>، ولذلك لما كانت «العقائد محلها الخيال»<sup>(2)</sup>، لأن في قوته استيعاب الحقائق الغيبية والغريبة، وجعل ما ليس قائماً بنفسه قائماً بنفسه، وما لا صورة له يجعل له صورة، ويرد المحال ممكناً، ويجمع الأضداد، ويقبل الممتنعات، كان الخيال والصور والتجليات، من الأصول المعول عليها في الطريق.

وبما أن الخيال له هذا الحكم والتصرف في الأمور كيف يشاء، وكانت له هذه المرتبة في الحرية والإطلاق والاتساع، وهو، حسب ابن عربي، مجرد مخلوق لله، «فما ظنك بالخالق - سبحانه - الذي خلقه وأعطاه هذه القوة، فكيف تريد أن تحكم على الله بالتقيّد، وتقول إن الله غير قادر على المحال، وأنت تشهد من نفسك قدرة الخيال على المحال؟»<sup>(3)</sup>.

### 11- تمام الكمال وجود النقص فيه:

مسمى الكمال نفسه، عند ابن عربي، لا يخلو من ضده، حتى يُحقق ظهوره بوصف الكمال، فلو نقصه النقص، لما استحق مسمى الكمال؛ إذ من كمال الكمال وجود النقص فيه، كي يستكمل جمعيته الكمالية، «وَمِنْ كَمَالِ الوجود وجود النقص فيه»<sup>(4)</sup>، كما أن «من تمام النقص أن يكون نقصاً»<sup>(5)</sup>، ودليله أنه لو لم يوجد النقص في العالم، لنقص منه النقص، ولَمَّا كُمِلت صورته. يقول ابن عربي: «فَمِنْ كَمَالِ الْعَالَمِ وجود النقص الإضافي فيه،

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 313.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 420.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 183.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 463.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 109.

فلذلك قلنا إنه وجد على أكمل صورة، حيث إنه لم يبقَ في الإمكان أكمل منه؛ لأنه على الصورة الإلهية، وَرَدَ في الخبر: إن الله خلق آدم على صورته. فكان في قوة الإنسان، من أجل الصورة، أن ينسى عبوديته، ولذلك وصف الإنسان بالنسيان، فقال في آدم: ﴿فَنَسِيَ﴾ [طه: 115]. والنسيان نعت إلهي، فما نسي آدم إلا من كونه على الصورة، فما زلنا مما كنا فيه، قال تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: 67] كما يليق بجلاله»<sup>(1)</sup>.

يتأكد لدينا، مرة أخرى، أن مفهوم الكمال عند ابن عربي ليس مفهوماً أخلاقياً رسمياً مقيداً بسلمية التحسين والتقبيح الشرعيين والعقليين والاجتماعيين، وإنما هو مفهوم ظاهراتي وجودي، قائم على معيار الجمعية في الصورة بين الأضداد، فمن لم تكن له هذه الجمعية، كان إلى النقص أقرب منه إلى الكمال، فالكاملية حقيقة الجمعية في الصورة.

إن الدفاع عن النقص بوصفه مكملاً لصورة الكمال هو دفاع عن الكمال الإلهي، الذي أعطى كل شيء خلقه، وأوجده على ما هو عليه في حقيقته الوجودية والكونية، من استحقاق البقاء لتنازع المراتب والأسماء، ومن وظائف في بناء الصورة الكاملة للظاهر في المظاهر. ولما كانت الحاجة إلى النقص في إظهار الكمال وتجليته، فإن العارف لا يرمي به، ولا يقصيه من منظومة عرفانه، ومن يقظته في العالم، حتى لا يفوته من الكمال على قدر ما فاته من النقص، ففضل النقص على الكمال ظاهر؛ إذ لولا النقص ما عُرف عين الكمال، ولا تَعَرَّفَ أصحاب التقسيمات الأخلاقية للعالم وللمراتب، وَتَمَيَّزَ العارف إنما بإحلال كل أمر مرتبته من حقيقته في العالم، التي تعطيها تعلقاته وتعيناته ووجوده لما خُلِقَ له من وظائف في بناء الصورة الجامعة للحقيقة الاختلافية الخلافة.

كثيراً ما انتبه ابن عربي إلى أن ما يعده العقل، عين الكمال العقلي، هو النقص بعينه عند العارف، ومنه المعرفة بالتنزيه بمقتضى دليل العقل، «فجاء

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 244.



العقل بنصف معرفة الله، وهو التنزيه، وسلب أحكام كثيرة عنه تعالى، وجاء الشرع يُخبر عن الله بثبوت ما سلب عنه العقل بدلالته، وتقرير ما سلبه عنه، فجاء بالأمرين للكمال الذي يليق به تعالى، فحيّر العقول. فهذا هو الكمال الإلهي، فلو لم يُعط الحيرة، لِمَا ذكره، لكان تحت حُكم ما خلق<sup>(1)</sup>، أي لَحَكَمَ عليه العقل وضبطه، وكان تحت قيده وإحاطته، ولذلك تَحَوَّل الرب من التنزيه إلى التشبيه، ومن التشبيه إلى التنزيه، ليقر حقيقة الكمال في الجمعية بين الضدين، «إله منزّه ومشبه، يُعبد، هذا هو الكمال الإلهي»<sup>(2)</sup>.

لذلك كان شهود الكمال في النقص، والنقص في الكمال، من تمام الكمال، ومن رؤية الحقائق على ما هي عليه من تداخل وامتزاج وتضاد، من أجل إنتاج الصورة التي يوجد عليها العالم، والمشهود من قول الحق: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [طه: 50]، حتى النقص أعطاه خلقه وحقّه في الوجود، من حيث هو مكوّن من مكونات الجلال والجمال والكمال، مثله مثل الضعف الذي هو من مكونات القوة وبه ظهورها. وفي كل موصوف، من حجاب البشرية، بالنقص، يقول ابن عربي شعراً:

«وإني لأهوى النقص من أجل من أهوى

لأن به كان الكمال لمن يدري»<sup>(3)</sup>

وكذلك ما تحكم عليه المواضع والقسمّة العقلية في الأشياء، من اعوجاج يضاد الاستقامة، وهو، في حقيقة الأمر، استقامة يراها العارف كذلك. فالمعوج مستقيم على حقيقته التي خُلق عليها، وهي الاعوجاج، ولو خرج عن هذه الحقيقة، لخرج عن الاستقامة، «واستقامته ما خُلق له»<sup>(4)</sup>، كاعوجاج القوس، وهو «استقامته لما أريد له، فما في الكون إلا استقامة،

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 307.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 307.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 260.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 217.

فإن موجدَه، وهو الله تعالى، على صراط مستقيم، من كونه رباً<sup>(1)</sup>، فالاستقامة موجودة في ما ندعوه مستقيماً، وفي ما ندعوه معوجاً، وهي سارية في الوجود من حيث هي ما عليه الوجود من حقيقة في الموجودات؛ أي من عيناته في المعوج والمستقيم عندنا.

من الأصول العرفانية الجامعة، التي أفرد لها ابن عربي رسالة تُعدّ نموذجاً في تعليق جميع الأحكام الرسومية القبلية، الصادرة عن حجاب العادة، هي رسالة «لا يُعول عليه»، هذا الأصل: «كل استقامة لا تُرى في الاعوجاج لا يُعول عليها، كتعويج القسي، وجميع الأجسام كلها معوجة، وهي استقامتها»<sup>(2)</sup>، فالعارف يَرِن كل أمر بميزان هذا الأمر، ما يُعطيه مزاج الأمر، ولا يُفاضل ولا يُميز بميزان واحد يقبل أمراً ويرمي غيره، فميزان الاعوجاج يعطي استقامة المعوج على طبيعته، وميزان الاستقامة يُعطي اعوجاج المستقيم عن طبيعة غيره، وبالقيااس إليه، وبمقابلته به، فيكون انحرافاً بالنسبة إليه.

ومن المنحرفِ المعوِّج، المستقيم على حقيقته، جميع الخطوط والأشكال المائلة والمنحرفة والمستديرة والمربعة والمثلثة والمسدسة والمخروطية، فإذا رُمّت استقامتها على المعنى الرسومي الأحادي للاستقامة، محوت هويتها، وسلبتها استقامتها على أمرها، وكسرت اختلافها، الذي به نشأة الاستقامة في كلّ مستقيم ومعوج، فتبين أنه لا بد من الانتقال بالاستقامة من المفهوم الأخلاقي السلبي، إلى المضمون الوجودي الإيجابي، الذي لا يرى اعوجاجاً منبذاً؛ بل استقامة على الاعوجاج الخلاق، وميلاً جميلاً إلى الوجود المختلف في الصورة، فمقتضى الصورة أن تُرى فيها الوجوه كلها، وليس نسيان وجه ما في الصورة، بموجب عند

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 218.

(2) ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، ضمن: رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 239.

العارف للحُكم على المنسي في الصورة بعدم الوجود؛ بل بالوجود في العدم، أو بالبطون عن الظهور، فالأمر ظاهر وباطن، ظاهر معوج وباطن مستقيم، أو ظاهر مستقيم وباطن معوج. فاندرجت الاستقامة في الاعوجاج، لأنها حقيقة كلّ معوج، بطنّت عن الرؤية المرجعية القياسية القائمة على القسمة الثنائية والتقابلية والانفصالية بين الأشياء، بناءً على خصائصها الشكلية الظاهرة، وظهرت للرؤية البرزخية الجامعة والناظرة في الأصول الباطنة في الظواهر، فوسعت الظاهر كما الباطن، فلم تنفِ المقابلة بين الطرفين، وإنّما أدركت جمعيتهما في البرزخ بينهما، فهذان الحَسَنان عند ابن عربي؛ الحسن البصري (التابعي الزاهد)، والحسن بن هانئ (الشاعر أبو نواس)، مَنْ رأى فضل أحدهما على الآخر لا يعول عليه<sup>(1)</sup>، وهذان بحران يلتقيان؛ هذا ملح أجاج، وهذا عذب فرات، وبينهما برزخ لا يُنسب إلى أحدهما، فيبغيان ويطغيان، ولا يُسلب عنهما، فيُعدمان، فالبرزخ محلّ استراحة نزاع الضدين؛ أي موطن اجتماعهما على الحوار والتواصل والتبادل. ويعطي البرزخ حقيقة أنّ في كل ضدٍّ من ضده قُدراً ونسبةً بها ينتسب إلى نفسه وإلى غيره، وأنّ الضد هو الذي يمنح الشيء هويته، ولذلك جاءت الهوية في اللفظ العربي لتشير إلى الآخر، ولـ «تدل على كل غائب»<sup>(2)</sup>، من الهو والآخر المغاير المختلف والغائب، لا من الإنية والشبيه المماثل والحاضر، فـ «أنا هو»، برزخ الهوية.

لعله من هذا الاعتبار في قوة دلالة (الهو) على الذات في عالم اللغة والكلمات والحروف، كان «الهو»، عند الطائفة، أتم الأذكار وأرفعها وأعظمها، وهو ذكر خواص الخواص، وليس بعده ذكر أتم منه، فيكون ما يُعطيه الهو في إعطائه أعظم من إعطاء اسم من الأسماء الإلهية، حتى من

(1) المصدر نفسه، ص 234، ونصه: «احتقار العوام في جناب الخواص، بتعيين فلان وفلان، كفضل الحسن البصري على الحسن بن هانئ، لا يُعول عليه».

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 514.

الاسم الله<sup>(1)</sup>، ولهذا، أيضاً، لم يتمكن للعارف صاحب التجليات أن يعزل من العالم والوجود قيمةً توصف بالسلب، وينبذها؛ لأن بها استقامة موازين الحقائق في اختلافها، فلا يرمي بالخطأ، والشر، والاعوجاج، والمغالطة، والانحراف، والمنكر، لاحتمال أن يدخلها من صور الحق، والكمال، والاستقامة، ما يفوته معرفته، ويحجب عنه رؤية وجه الحق فيها؛ بل الحقائق على ما هي عليه من تنازع، واختلاف، وتضاد، وتمازج، وبينية، وتحول، وتلون، وانقلاب الأدوار، وانتقال في المراتب، فيفوته من شهود دينامية الصورة ما يجعله محلّ مكر المعرفة المحدودة في قيود المفاهيم الرسومية الأخلاقية والعقلية؛ أي المعرفة من حجاب البشرية، الذي يقبل في مزاجه أموراً، ويرمي بأمور، ولعلّ ما رماه أن يكون عين الحقيقة في ما قبله. لهذا الاحتمال، رأى ابن عربي أن «الوجود كله عظيم، فلا يُترك منه شيء»<sup>(2)</sup>، ويقول «فلا نرمي بشيء من هذا العالم الوجودي»<sup>(3)</sup>؛ لأنّ الكلّ مراد للحق، حتى الباطل، والأضداد، والمحالات، يُعطيها العارف حقّها من الوجود؛ لأنها مقصودة بالوجود.



(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 225.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 223.



## خاتمة القسم الأول

وضعت القراءتان المرجعية التمثيلية، والتأويلية التعطيلية، نصوص الأسماء والصفات في مأزق حقيقي أدى إلى وضع المخاطبين بها من المسلمين أمام اختيارين لا يلتقيان: تشبيه محض، أو تنزيه خالص، فهذه الأسماء والصفات الإلهية وردت بها ظواهر النصوص، فهي إما أسماء المسمى بها، فتكون هي هو حقيقة قائمة بذاته، أو ليست أسماءه فتكون هي غيره، يستحيل أن تقوم بذاته، وعلى هذا الانقسام الحاد بين التشبيه والتنزيه، والإثبات والنفي، تمزقت مشاعر التأليه وعواطفه بين قواعد ترجيح الإثبات وترجيح النفي، وتكثرت الأدلة والبراهين بين الفرق الكلامية، من غير أن تفضي إلا إلى مزيد تعميق الشرخ في الصورة الإلهية، وفي عقيدة الأسماء والصفات، والغلو في عزل طوائف الأمة عن بعضها، بتبادل التكفير والبراء. فالصفاتية المثبتة، هم عند النفاة، يعبدون صنماً، والنفاة المتأولة، عند مثبتتي الصفات، يعبدون عدماً، والنصوص حجة لهؤلاء وهؤلاء، والأدلة العقلية تمد هؤلاء وهؤلاء، حتى إن آية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، تمد المنزهة كما تمد المشبهة، فهي، كما يستنتج ابن عربي: «أصل في التنزيه لأهله، وأصل في التشبيه لأهله»<sup>(1)</sup>.

وقد كانت لهذا الصراع والنزاع الحادين هوامش استراحة، بين طرفيه، عبرت عنها إما مواقف التفويض والتوقف عن المسألة، وإحالة الأمر كله إلى

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 351.

علم الله، وإما مواقف الحيرة والضياع والتيه بين النصوص والأدلة، يكاد الحائر فيها لا يُحْكِم دليلاً يهديه، حتى يتلقفه دليل آخر يبدد طمأنينته، ويقيم الماء في حلقه، فلا يترجح له أمر، وقد أحسن ابن واصل الحموي في تشخيص هذه الحيرة المعرفية، من نفسه وسيرته مع الأدلة التي تتحول إلى شبهة، حينما قال: «أستلقي على قفائي، وأضع الملحفة على نصف وجهي، ثم أذكر المقالات، وحجج هؤلاء وهؤلاء، واعتراض هؤلاء وهؤلاء، حتى يطلع الفجر، ولم يترجح عندي شيء»<sup>(1)</sup>؛ لأنه طلب معرفة الأمر بالترجيح والتخليص، وهو، في حقيقته، يترجح بين اثنين، لا يتمحض ولا يتخلص، فهو عين الحيرة والمناهة، ومعرفته على الحيرة والمناهة كذلك.

تأمل ابن عربي هذا النزاع بين فرق المسلمين وطوائفهم، ونظر في هذه الدوخة والحيرة بين الأدلة النقلية والعقلية، فإذا هذا المشهد العقدي على صورة وضع المسألة نفسها، فالنصوص أعطت التشبيه والتنزيه، والصورة المتنازع فيها بين من يشبها الله ومن ينفيها عنه، هي كذلك في ماهيتها ثابتة ومنفية؛ إذ لها طرفان؛ طرف إلى الظهور وطرف إلى البطون، وأسماء الرب وصفاته تقضي بأنه هو الظاهر الذي أمدّ المثبتة والمشبّهة بقولهم بالصورة، وهو الباطن الذي أمدّ النفاة والمنزهة بقولهم باللاصورة، فهو الباطن لا صورة له عند هؤلاء، وهو الظاهر الذي له صورة عند أولئك. وإن شئنا قلنا: ظهر للمنزهة في اسمه الباطن، وظهر للمشبّهة في اسمه الظاهر، ولم يتمكن لطرفي الظهور والبطون أو الشهادة والغيب، أن يجتمعا معاً في القراءتين التمثيلية والتأويلية؛ لأن محل كل قراءة يطرد ما لا يناسب موطنه وينبذه؛ إذ لا يتعرف الممثل أو المتأول، إلا على ما يقبله استعدادة وعقده مع ربه.

إن نزاع التمثيل والتأويل هو على صورة نزاع الأسماء الإلهية نفسها، وحوارها وتشاجرها في تبادل الأدوار في الموطن الواحد، وعلى التوتر الذي تحمله الصورة في حقيقتها، من حيث هي ظهور غيب في شهادة، ولذلك لم

(1) ابن تيمية، نقض المنطق، (م.س)، ص 26.

يتمكن لابن عربي، في تأمله وضع التنازع في أمر الصورة، والأسماء والصفات عموماً، إلا أن يعترف بإيجابيته من كونه إخراجاً تمثيلاً إنسانياً (La mise en scène)، لأمر إلهي هو على هذه الصورة، من كونه كل يوم هو في شأن، لا يضبطه تشبيه ولا تنزيه، ولا يحصره تمثيل، ولا يدركه تأويل، ولا يُعرف إلا في البرزخ بينهما، والذي له طرف إلى التشبيه، وطرف إلى التنزيه، وهو المعبر عنه في الآية: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [الشورى: 11]، فنزه وشبه، حتى لا يخلو من موطن، ولا يحده عقد دون عقد.

وإذ كان الظهور البرزخي للأسماء والصفات في النصوص على هذا الأمر من البرزخية بين التعالي الحقي والمحاثة الخلقية، فإنه «ليس التنزيه في هذه المسألة بأولى من التشبيه»<sup>(1)</sup>، ولا التشبيه بأولى من التنزيه، فوجب المصير إلى وضع الأسماء والصفات في البرزخ، كما هي في النصوص، ولا يُطلب لها تخلص من هذا الوضع، بتقييدها بمحسوس أو معقول، ولم يكن الحل في إلغاء قراءة لحساب أخرى، فكل القراءات تتساوى في تحقيق وجه من وجوه الحق؛ إذ «لله وجه خاص في كل نسبة»<sup>(2)</sup>، وهي قراءات نسبية بهذا الاعتبار، حيث لها كلها القيمة نفسها، والدرجة نفسها، في إظهار جانب من الحقيقة، وفي صحة القصد والتوجه إلى تقديس الرب وتنزيهه، وإن جانب الصواب في رأي ابن عربي، في الحكم بحصر الحق في معتقدها، ونفيه عما سواه من المعتقدات، والحق لا يحصره عقد دون عقد، ولا يوجد عند هذا، ويفقد عند ذاك؛ لأن له الشؤون كلها، وقضى وحكم ألا يُعبد إلا إياه، ولهذا يرى ابن عربي أنه «ما أخطأ معتقد في اعتقاده، ولا جهل منتقد في انتقاده»<sup>(3)</sup>، لاتساع الحق وقبوله كل معتقد، «كان ما كان

(1) ابن عربي، التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، من رسائل سيدي محيي الدين بن عربي، (م.س)، ص 45.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 248.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 160.



ذلك المعتقد (... ) وكلّ قال ما هو الأمر عليه<sup>(1)</sup>، في النفي والإثبات، والتزويه والتشبيه.

ويحقق هذا الأمر أنّ أي عبادة لا تتعلق من العابد إلا بما في وسعه، وبما يتسع له ظنه واعتقاده في الحق المقصود له، والله عنده من هذا القصد ومن هذا الوجه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، من حيث استعداد العابد وقابليته، «فما في العالم إلا موحد؛ أي مستند إلى واحد»<sup>(2)</sup>، وإن رآه في صور متكررة. وهذا الأصل الحاكم في كلّ اعتقاد ألوهية لا ينفي تفرق النظر والعقائد، واختلافها في تعيين المقصود وتقييده، و«انظر في شهادة الله - عز وجل - عند نبيه ﷺ في حق المشركين: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزّخرف: 87]. فهو تنبيه عجيب، ولما قيل لهم ﴿اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ﴾ [الفرقان: 60]، وما رأوا له عيناً، ولا يعلمونه إلا مسمى الله، ولم يعلموا أنه عين مسمى الرحمن، فتخيلوا في الرحمن أنه شريك لله، فأنكروا ذلك، ولم يُنكروا ذلك في من نصبوه إلهاً على ما قررناه (... ) فقالوا: ﴿وَمَا الرَّحْمَنُ أَتَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ [الفرقان: 60]، لأنهم ما علموا في الغيب إلا إلهاً واحداً، فقال الله لنبيه ﷺ: ﴿ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: 110]»<sup>(3)</sup>.

لا يكمن حلّ مشكل تنازع التنزيه والتشبيه، والنفي والإثبات، والتأويل والتمثيل، في الإطاحة بهما؛ بل في الاحتفاظ بهما لاقتضاء الصورة الأمرين والطرفين، ولأنّ بقاء الاختلاف والتنازع كاشف لحقيقة الصورة التي يتنازعها هي نفسها الخفاء والظهور، فهي محل جدل الأسماء الإلهية، من كونها ظاهرة برزخية، لا واقعة مادية محسوسة، ولا كياناً روحياً خالصاً،

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 311.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 309-310.

فهي ظهرت في النصوص على هذه البرزخية، لا تتمحض إلى الحس والجسم، ولا إلى المعنى والروح، لذلك جاء النقل بالظواهر لا بالنصوص في مسألة الصورة<sup>(1)</sup>، لاحتمالها الوجهين، فقال: «خلق الله آدم على صورته»، وجاء بهاء برزخية تنازعت القراءتان المرجعية التمثيلية والتأويلية التعطيلية في نسبتها إلى الحق، أو إلى الخلق، ولم يتبين للقراءتين كون الخطاب في النقل برزخياً، يعطي الأمر على ما هو عليه من برزخية، بين الحق والخلق، ولأنّ أمر حديث الصورة على هذه البرزخية، فإنه لا يناسبه في الفهم إلا القراءة البرزخية الجامعة، التي تنظر بعيني التشبيه والتنزيه، فترى الإثبات والنفي في العين الواحدة؛ حيث لم يكن ذلك ممكناً للقراءتين المتنازعتين؛ لأنهما طلبتا الهدى في ترجيح على من تعود الصورة، وفي تخليص أمر لا يتخلص من التشويش والالتباس؛ لأنه متشابه مختلف في وجوده عندنا، وطلبناه بما لا يتناسب مع حقيقته الظهورية في العالم. وعند ابن عربي حقيقة الاهتداء والهدى في أمر الصورة هو في الاهتداء إلى برزخيتها، من كونها أمراً عجبياً محيراً، فالهدى فيها «هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة»<sup>(2)</sup>. وليفهم العارف الحيرة، عليه أن يكون على صورة معروفه؛ أي على الحيرة، برزخاً بين الضدين والدليلين المتعارضين، فتعطي المعرفة البرزخية موضوعها برزخياً، كما أعطى الموضوع البرزخي قراءته البرزخية، فبرزخية الأمر من كونه حيرة، لا يطلب حلاً بالترجيح النقلي أو العقلي؛ بل يطلب فهماً على ما هو عليه من هذا الاختلاف الذي يشخص الأمر المحير المختلف البرزخي، فلم تزد الأخبار والآثار إلا أن عبرت عنه هكذا في النطق به: «على صورته»، فأظهرت

(1) الظاهر والنص اصطلاحان أصوليان في مباحث الدلالة. ويقصد بالظاهر، في أبسط معانيه، العبارات التي تقبل أن يدخلها الاحتمال في ما تدل عليه، ويقصد بالنص، في أدنى معانيه، العبارات التي لا تقبل احتمالاً في ما تدلّ عليه.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 199-200.

ترجح الضمير (الهاء)، بين الله وآدم، للتعبير عن الحقيقة الاختلافية للشؤون البرزخية، وللكشف عن الأمر المحير، الذي هو على التنزيه والتشبيه في آن ودفعة واحدة، لا إزالة الحيرة فيه، «فجاء بالأمرين للكمال الذي يليق به تعالى، فحير العقول، فهذا هو الكمال الإلهي، فلو لم يُعط الحيرة، لِمَا ذكره، لكان تحت حكم ما خَلَق»<sup>(1)</sup>. وكمال الصورة في معرفة التشبيه والتنزيه معاً، «إله منزّه ومشبه يُعبد، هذا هو الكمال الإلهي»<sup>(2)</sup>، فكونه هو وليس هو، فكأنه هو، ينبغي أن يعني اختلافاً ومغايرةً، بالمقارنة مع الثنائية الزوجية التقابلية للإثبات والنفي، والوجود والعدم<sup>(3)</sup>، كما يعني حماية للاختلاف وحفاظاً عليه في بنية هذا التقابل، بالانتباه إلى العلاقة بين الطرفين، بدل ترجيح طرف على طرف.

مُسْتَنَد ابن عربي في هذا الوضع القرائي المعرفي، المحتفل بالحيرة الهادية إلى الحقيقة من حيث هي كذلك حيرة، حديث يصححه الكشف عنده، وهو ما روي عن الرسول أنه قال: «اللهم زدني فيك تحيراً»، ومزيد الحيرة هو مزيد علم، من قول الحق لنبيه: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [طه: 114]<sup>(4)</sup>. لَمْ تُطْلَب في نصوص الوحي الزيادة في أمر مثل ما طلبت في العلم، وكذا الحيرة، وعند الصوفية أن العارف على صورة معرفته، كما المعرفة على صورة العارف، فقد «سئل الجنيد عن المعرفة والعارف، فقال: لون الماء لون إنائه، فأثبت الماء والإناء، فأثبت الحرف والمعنى والإدراك، ونفى الإدراك، ففرق وجمع، فَنِعْمَ ما فَعَلَ»<sup>(5)</sup>. لذلك كان من تحقق بالحيرة

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص 307.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 307.

(3) E. Lévinas, Autrement qu'être ou au dela de l'essence, Martinus Nijhoff, 1974, p. 22.

(4) قرن ابن عربي بين النصين في غير ما موضع من مصنفاته. ينظر: الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص 490.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص 662.

في صور التجليات، عَرَفَ الصورة على حقيقتها، من حيث هي نَسَب معدومة متحولة تنقلب فيها المنظورات في أعين الناظرين، فيحارون إلى من ينسبونها إلى الناظر أو إلى المنظور، ويطلبون إزالة الحيرة، ومن وقف منهم مع الحيرة حار، «ومن وقف مع كون الحيرة هُدًى وَصَلَ»<sup>(1)</sup>.

فمعرفة العارف أَنَّ الأمر حيرة في بَنِيته، لا تطلب زوال الحيرة؛ إذ تتعلق معرفته بالحيرة وبالأمر المحير، فعلى الحيرة تكون معرفته، مثل موضوعه، فهي موقف يعطي موضوعه على ما هي عليه هويته الاختلافية، وليست معرفةً تسلب موضوعها هذه الهوية. ومع اشتراك العالم كله في الحيرة، فإنَّ حيرة العالم بالحيرة، التارك الحيرة على ما هي عليه في توليد المعرفة الحائرة، والطالب مزيداً منها، وتوالي تجليات الصور المتحولة والمتقلبة عليه، ليست كحيرة العالم بالحيرة الطالب في معرفته زوالها وانتهائها وذهابها، بإمساكه بصورة منها مقتنضة في يده وفي فكره، وترجيحه في عقله صورة على صورة:

«أقول له: أنت، يقول لي: أنت، أقول له: فأنا، يقول لي: بل أنا، فأقول له: فكيف الأمر؟ فيقول: كما رأيت، فأقول: فما رأيت إلا حيرة، فلا تحصيل مني، ولا توصيل منك، فيقول: قد أوصلتك، فأقول: فما بيدي شيء، فيقول: هو ذاك الذي أوصلت، فعليه فاعتمد، وبالله فاتت»<sup>(2)</sup>.

ليس الوصول، إذًا، في طريق المعرفة بالأمر المحير، هو تحصيل ما تزول به الحيرة في اليد، وتحت القبضة؛ بل هو الوصول إلى الحيرة نفسها، والتحقق بها، وذوقها في العالم كله، ولذلك كان العارف صاحب التجليات ليس هو من يُكشف له عن حل الأمر المحير والمستشكل والملغز، بإزالة الاضطراب والتردد والقلق المعرفي فيه؛ بل هو من يحقق هذا القلق بجمع الحيرة الوجودية على الحيرة المعرفية، فتكون معرفته على صورة وجود الأمر

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 123.

المحير، فيكون هو المهتدي إلى الحيرة في نفسها، والقصد أن «الحيرة أعظم ما تكون لأهل التجلي، لاختلاف الصور عليهم في العين الواحدة»<sup>(1)</sup>، فعين ما بدأ منه عين ما انتهى إليه، فالحيرة دَوْر وفكر بلا مركز ينتهي إليه.




---

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 43.

## القسم الثاني

# لعبة الإحلال الاستبدالي في الصورة من الرؤية إلى الرؤيا أو في برزخية الإراءة والترائي

«رأيت ربي في أحسن صورة».

حديث رؤية النبي ربه في صورة.

«كل عين متصفة بالوجود فهي لا هي،  
فالعالم كله هو لاهو، والحق الظاهر  
بالصورة هو لا هو، فهو المحدود الذي لا  
يُحد، والمرئي الذي لا يُرى... فأوجد الله  
هذه الحضرة الخيالية ليظهر فيها الأمر الذي  
هو الأصل، على ما هو عليه»<sup>(1)</sup>.

ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص379.



## الفصل الأول

### حديث

### الرؤية في صورة

#### 1- مسالك الدلالة:

من الأحاديث، التي حازت قوة السند عند علماء الحديث، والتي أثبتت لله الصورة، وعززت القراءة التي حملت ضمير الهاء، في «... على صورته»، على أنه عائد إلى الله، حديث مشهور باسم «حديث اختصام الملائكة»، خرجته مجاميع الأحاديث والمسانيد والسنن، كما روي في المصنفات الخاصة بأحاديث رؤية الله<sup>(1)</sup>، مثلما أفرد له بعض أهل الأثر، وشرح الحديث مصنفات مستقلة، ومنها رسالة (اختيار الأولى في شرح حديث اختصام الملائكة) لابن رجب الحنبلي<sup>(2)</sup>.

وقد تردد الحديث، بمختلف رواياته وألفاظه، في مصنفات ابن عربي، بنسبة أقل من نسب تردد أحاديث مجموعتي خلق آدم على الصورة، وتجلي الرب في صور يوم القيامة، حيث أمكننا وضعه، بحسب التردد الإحصائي في

---

(1) الدارقطني، رؤية الله، تحقيق مبروك إسماعيل مبروك، مكتبة القرآن، القاهرة، 1991م، ص 167.

(2) ابن رجب الحنبلي، اختيار الأولى في شرح حديث اختصام الملائكة الأعلى، حققه وخرج أحاديثه حسين الجمل، مؤسسة الكتب الثقافية، ط 1، 1987م، ص 19.



كتابات ابن عربي، في المرتبة الثالثة من شواهد على الصورة الإلهية، بعد حديثي صورة الخلق، وصورة التجلي<sup>(1)</sup>.

نص الحديث، في مسند أحمد بن حنبل بسنده: «حدثنا أبو سعيد مولى بني هاشم حدثنا جهضم -يعني اليمامي- حدثنا يحيى -يعني ابن أبي كثير- حدثنا زيد -يعني ابن أبي سلام- عن أبي سلام -وهو زيد بن سلام بن أبي سلام- نسبته إلى جده- أنه حدثه عبد الرحمن بن عياش الحضرمي (والصحيح ابن عائش) عن مالك بن يخامر (أي السكسكي) أن معاذ بن جبل قال: احتبس علينا رسول الله ذات غداة عن صلاة الصبح، حتى كدنا نترأى قرن الشمس، فخرج رسول الله سريعاً، فثوب بالصلاة، وصلى وتجوّز في صلاته، فلما سلم قال: كما أنتم على مصافكم، كما أنتم، ثم أقبل إلينا

(1) من المواضع التي ورد فيها حديث رؤية النبي ربّه في صورة، عند ابن عربي: الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 97، قال: «حديث عكرمة، قال عليه السلام: رأيت ربي في صورة شاب، الحديث، هذا حال من النبي ﷺ». وفي الفتوحات المكية، أيضاً، ج 2، ص 379، بلفظ: «قوله ﷺ: رأيت ربي في صورة شاب، وهو ما يراه النائم في نومه من المعاني في صور المحسوسات؛ لأن الخيال هذه حقيقته، أن يُجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسداً، وذلك لأن حضرته تُعطي ذلك، وما ثم في العالم من يُعطي الأمر على ما هو عليه سوى هذه الحضرة الخيالية، فإنها تجمع النقيضين، وفيها تظهر الحقائق على ما هي عليه؛ لأن الحق في الأمور أن تقول في كل أمر تراه، أو تُدركه، بأي قوة كان الإدراك، إن ذلك الذي أدركته، هو لا هو... فكل عين متصفة بالوجود فهي لا هي، فالعالم كله هو لا هو، والحق الظاهر بالصورة هو لا هو، فهو المحدود الذي لا يُحد، والمرئي الذي لا يُرى».

وورد الحديث عنده، أيضاً، من طريق ابن عباس، بلفظ: «أتاني الليلة ربي في أحسن صورة -قال: أحسبه في المنام- قال: يا محمد، هل تدري فيم يختصم الملاء الأعلى، قال: قلت لا، فوضع يده بين كتفي حتى وجدت بردها بين ثديي، فتجلى لي كل شيء وعرفت»، ولفظ: «أتاني ربي في أحسن صورة»، رد المتشابه إلى المحكم، منشور مع كتابه: المسائل لإيضاح المسائل، بعناية عاصم إبراهيم الكيالي، (م.س)، ص 148-149.

فقال: إني سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة؛ إني قمت من الليل، فصليت ما قدر لي، فنعست في صلاتي حتى استيقظت، فإذا أنا بربي في أحسن صورة، فقال: يا محمد أتدري فيم يختصم الملائة الأعلى؟...<sup>(1)</sup>، ثم ساق الحديث المعتمد عندنا بطوله. كما رَوَى بأسانيد أخرى في مسنده نص الحديث، عن عكرمة عن ابن عباس: «رأيت ربي تبارك وتعالى»<sup>(2)</sup>، ونص الحديث عن عبد الرحمن بن عائش عن بعض أصحاب النبي: «وما يمنعني وأتاني ربي - عز وجل - الليلة في أحسن صورة»<sup>(3)</sup>، ونص الحديث عن أبي قلابة عن ابن عباس «...أتاني ربي - عز وجل - في أحسن صورة - أحسبه يعني في النوم - فقال: يا محمد هل تدري فيم يختصم الملائة الأعلى؟»<sup>(4)</sup>.

ورواه ابن خزيمة في (التوحيد)<sup>(5)</sup>، عن عبد الرحمن بن عائش الحضرمي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «رأيت ربي في أحسن صورة...»، وشكك في سماع ابن عائش القصة من النبي مباشرة، لأنه لم تثبت له صحبة. غير أن طريقاً من طرق الحديث فيها إثبات وسائط بين ابن عائش والسماع عن النبي، وهي طريق ابن عائش عن مالك بن يخامر السكسكي عن معاذ بن جبل، وفي متن الحديث: «فإذا أنا بربي في أحسن صورة...». وأورد ابن خزيمة هذه الطريق وصوبها. وقد تعقب ابن تيمية جميع طرق رواية الحديث، وقال عن روايته من طريق ابن عائش عن مالك بن يخامر عن معاذ بن جبل: «هذه الطريق أتم إسناداً ومتناً، وفيها بيان أصل الحديث، فإن غيره رواه عن ابن عائش، عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، وهو حق، فإن الرجل معاذ،

(1) ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 2001م، مج 36، ص 422، الحديث رقم: 22109.

(2) المصدر نفسه، مج 5، ص 350.

(3) المصدر نفسه، مج 27، ص 171.

(4) المصدر نفسه، مج 5، ص 437.

(5) ابن خزيمة، كتاب التوحيد، (م.س)، ص 214 وما بعدها.

لكن لم يذكروا الوساطة بينهما، وهو مالك بن يخامر، وهو من أكابر أصحاب معاذ والأخصاء به»<sup>(1)</sup>.

ورواه الترمذي في سننه من طريق أبي قلابة عن ابن عباس، ومن طريق خالد بن اللجلاج عن ابن عباس، ومن طريق مالك بن يخامر السكسكي عن معاذ بن جبل. وقد صحح المحدث ناصر الدين الألباني جميع هذه الطرق في صحيح سنن الترمذي<sup>(2)</sup>. أما نص حديث معاذ بن جبل المعتمد عندنا في سنن الترمذي بسنده: «حدثنا محمد بن بشار حدثنا معاذ بن هانئ السكري حدثنا جهضم بن عبد الله عن يحيى بن أبي كثير عن زيد بن سلام عن عبد الرحمن بن عائش الحضرمي، أنه حدثه عن مالك بن يخامر السكسكي عن معاذ بن جبل، قال: «احتبس عنا رسول الله ﷺ ذات غداة، من صلاة الصبح حتى كدنا نترأى عين الشمس، فخرج سريعاً فثوب بالصلاة، فصلى رسول الله ﷺ، وتَجَوَّزَ في صلاته، فلما سلم دعا بصوته فقال لنا: على مصافكم كما أنتم، ثم انفتل إلينا فقال: أما إني سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة، إني قمت من الليل فتوضأت فصليت ما قدر لي، فنعست في صلاتي فاستثقلت، فإذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة، فقال: يا محمد، فقلت: رب ليبيك، قال: فيم يختصم الملاء الأعلى؟...»<sup>(3)</sup>. وبعد أن ساق الحديث بطوله، علق عليه قائلاً: «هذا حديث حسن صحيح، سألت محمد بن إسماعيل (يعني البخاري) عن هذا الحديث، فقال: هذا صحيح. وقال: هذا أصح من حديث الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن بن العائش الحضرمي (أي ابن عائش) قال: قال رسول الله ﷺ، فذكر الحديث. وهذا غير محفوظ

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 208-209.

(2) الألباني، ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، والمكتب الإسلامي، بيروت، 1988م، ج 3، ص 97-98-99.

(3) الترمذي، السنن، الجامع الصحيح، تحقيق وتصحيح عبد الرحمن محمد بن عثمان، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 2، 1983م، الجزء 5 (تفسير سورة ص) الحديث رقم 3286، ص 44-48.

هكذا، ذكر الوليد في حديثه عن عبد الرحمن بن عايش، قال: سمعت رسول الله ﷺ، وروى بشر بن بكر عن عبد الرحمن بن عايش عن النبي ﷺ، وهذا أصح، وعبد الرحمن بن عايش لم يسمع من النبي ﷺ<sup>(1)</sup>.

وذكر ابن رجب الحنبلي عامة أسانيد الحديث وطرقه، وبعض ألفاظه المختلفة، وقال: «في إسناد الحديث اختلاف، وله طرق متعددة، وفي بعضها زيادة، وفي بعضها نقصان»<sup>(2)</sup>، وشرحه شرحاً واسعاً، مستنبطاً منه عدداً من المعارف والأحكام، إلا أنه، حينما وقف عند الشاهد عندنا في الحديث (رأيت ربي في أحسن صورة/أتاني ربي في أحسن صورة/ فإذا أنا بربي عز وجل في أحسن صورة...)، لم يزد على أن قال: «أما ما وصف النبي ﷺ ربه عز وجل به، فهو حق وصدق، يجب الإيمان والتصديق به، كما وصف الله عز وجل نفسه، مع نفي التمثيل عنه، ومن أشكل عليه فهم شيء من ذلك واشتبه عليه، فليقل كما تمدح الله به الراسخين في العلم، وأخبر عنهم أنهم يقولون عند المتشابه: آمنا به كل من عند ربنا. وكما قال النبي ﷺ في القرآن: وما جهلتم منه فكلوه إلى عالمه. أخرجه الإمام أحمد والنسائي وغيرهما، ولا يتكلف ما لا علم له به، فإنه يخشى عليه من ذلك المهلكة»<sup>(3)</sup>، إلى أن قال: «سُمع ابن عباس يوماً يروي عن النبي ﷺ شيئاً من هذه الأحاديث، فانتفض رجل، استنكاراً لذلك، فقال ابن عباس: ما فرق هؤلاء، يجدون رقة عند محكمه، ويهلكون عند متشابهه. أخرجه عبد الرزاق في كتابه عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما. فكلما سمع المؤمنون شيئاً من هذا الكلام قالوا: هذا ما أخبرنا الله ورسوله، وصدق الله ورسوله، وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً»<sup>(4)</sup>.

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) ابن رجب، اختيار الأولى في شرح حديث اختصاص الملائكة الأعلى، (م.س)، ص 19-20.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

(4) المصدر نفسه، ص 23-24.

وابن رجب لم يشرح هذا الجزء من الحديث، ولم يفسره، على أهميته، وإنما اختار قراءة الإمرار والتفويض؛ أي القراءة التي تؤمن بالحديث كما جاء، وتعتقد بصحته وبوجود معنى لما وصف به الرسول ربه من الصورة، بما يليق بجلال الله وعظمته، من غير تعطيل لهذا المعنى، ولا تمثيل، ولا تأويل، ولا تعيين لحقيقة وكيف، والتوقف عند الإيمان المجمل بقيام معنى الصورة بالله، وعلى مراد الله ورسوله منه.

فمذهب ابن رجب، هنا، هو قراءة الإمرار، التي تعرّفنا طريقتها في معاملة المتشابه، على قاعدة الفصل بين المعنى والحقيقة في هذا المتشابه، فمعناه معقول ومعلوم، وحقيقته في الذات الإلهية مجهولة غير معلومة، فيصير الحديث أفقاً للتصديق والانقياد والتسليم، من غير السؤال عن حقيقة المعنى المتعالي، الذي لا تدركه الأفهام المحدودة، ولا تمسك به العقول المقيدة بالحس والفكر.

إنّ جواب ابن رجب الحنبلي عن معنى الصورة في حديث: «رأيت ربي في أحسن صورة»، هو من جنس جواب الإمام مالك، كما تقدّم، لما سُئل عن معنى الاستواء في الآية: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: 59]، قال: الاستواء معلوم، والكيف غير معقول (أو مجهول)، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وإذا كان موقف قبول حديث اختصام الملائكة الأعلى (رأيت ربي/ أو أتاني ربي/ أو إذا أنا بربي في أحسن صورة) والتسليم بصحة إسناده، والإيمان بأنّ الله صورة إمّا بتفويض معناها، وإما بإمرار لفظها كما جاء على ظاهره، أو بتأويله بما يليق بالتنزيه المحض لله عن مشابهة صور المخلوقات والمحدثات، قد يدفع إلى ترجيح كفة الحسم في عودة ضمير الهاء في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، إلى الله، وإثبات الصورة له، فإن ذلك لن يكون سهلاً ومتيسراً وحاسماً، ما لم يُنظر في ركام من العوارض والعوائق المانعة من الذهاب في هذه الطريق، التي تعيد من جديد حديث الخلق على

الصورة، إلى دائرة «لعبة الإحالات»، وإلى إبقاء الكناية على ما هي عليه، وفي أحسن الأحوال عدم تعليق الصورة بالله، في قوله: «...في أحسن صورة»، بغير دليل قاطع، أو خبر حاسم، فعند من دفع هذا الحديث، ليس في متنه نصّ على من تعود الصورة، فهي تحتل أن الرسول الرائي هو من كان على أحسن صورة، وتحتل أن الله هو المرئي، أو الآتي في أحسن صورة، أو أن الرؤية نفسها هي الموصوفة بأنها على أحسن صورة.

## 2- مسالك رد صورة الرب في حديث اختصام الملائكة ونقد الرد:

بعودتنا إلى التراث الهرمينوطيقي الكلامي المقاوم لدلالة الصورة على الله، في حديث الرؤية واختصام الملائكة الأعلى، نجد أن المقاومين لهذه الدلالة قد سلكوا مسالك عديدة لردّ حديث: «رأيت ربي (أثاني) في أحسن صورة»، أو الحد من طاقته التفسيرية وكفائاته القرائية لحديث الصورة التي خلق عليها آدم، وتجريده من إمكانات الاحتجاج به في باب الأسماء والصفات، لإثبات الصورة لله، ومن هذه المسالك:

### 2-1- المسلك الأول: الطعن في أسانيد الحديث:

وهو مسلك التشكيك في صحّة الحديث، بالاستناد إلى اختلاف رواياته وألفاظه، واضطراب بعض طرقه، وإسقاط أقوال أئمة الحديث في بعض أسانيده على جميع رواياته، فقد رُوي من حديث ابن عباس، ومن حديث ثوبان، ومن حديث أبي هريرة، ومن حديث عبد الرحمن بن عائش، ومن حديث أم الطفيل زوجة أبي بن كعب<sup>(1)</sup>، وإن لم يرتبط بقصة اختصام الملائكة الأعلى. وجُلّ هذه الطرق معلولة في أفرادها، لكنّها إن جمعت عَضد بعضها بعضاً، سواء بإكمال الإسناد واستيفائه، أم بتعيين مجهول في طريق، أو برفعه إلى النبي. وبالعودة إلى حديث معاذ بن جبل، لا يتمكّن لنا بمنهج أهل الحديث ردّه، لاستيفائه شروط التصحيح، فسنده محفوظ، وصحّحه عدد من

(1) الدارقطني، رؤية الله، (م.س)، من ص 167 إلى ص 191.

أئمة الحديث، ومنهم البخاري، وأحمد، والترمذي، وتلقاه المحسوبون عليهم بالقبول من أمثال ابن تيمية، وابن قيم الجوزية.

فالتركيز في التضعيف والتوهين على القول في سند أو طريق في الحديث، دون غيره من الأسانيد والطرق، إيهام بأنّ كلّ أسانيد وطرق الحديث ضعيفة وواهية، وقد يكون ذلك متفهّماً في علم الحديث، إذا كان القائل بذلك لم تبلغه طريق صحيحة، أو مستوفية شروط التصحيح، فإن بلغته، ولم ينظر فيها، كان ذلك تقصيراً منه، أو تعمداً لرد ما لا ينبغي رده، بتعميم حكم أسانيد ناقصة أو مضطربة، على سند مستوفٍ ومكتمل، فما يقوله ابن حجر، أو ابن خزيمة، عن رواية عبد الرحمن بن عائش، من أنّ ابن عائش لم تثبت له صحبة، أو هو مختلف في صحبته، وفي إسناد حديثه مباشرة إلى النبي، وهو لم يسمع منه، هو كذلك، إلا أنّ هذا القول يخصّ أسانيد دون أسانيد غيرها، ولا ينطبق على الحديث الموصول إلى الصحابي معاذ بن جبل. وما قيل، أيضاً، عن العلل الموهنة لأحاديث ثوبان، وأم الطفيل، أو ابن عباس، لا ينطبق، أيضاً، على حديث معاذ بن جبل وسياقه المنفصل، ومن ثمة لزم الفصل والتفصيل، ونسبة أقوال أهل الأثر في الحديث إلى مواضعها، وعدم توهين سند حديث بنظائره وأشباهه من سند آخر.

لقد فحصت هرمينوطيقا الأسانيد جميع طرق الحديث، فوجدت منها الضعيف، ومنها المرسل، ومنها الموصول، ومنها المرفوع، ثمّ اعتبرت اختلاف الروايات مقوياً للأصل الصحيح، فكما يفسّر المتن متناً آخر، يتقوّى السند بسند آخر، فما انقطع في سند قد يوصل في غيره، وهكذا. وغاية القول في الحديث أنّه صحيح بشواهد؛ إذ كلّ شواهد يصحح بعضها بعضاً، ومن ثمة لا تكون علة الاضطراب في الإسناد والطرق، في حال هذه المجموعة من أحاديث الرؤية في صورة موجبة لإنكار صحّة أصل الحديث. ولهذا الباب قواعد يعلمها الضابطون لعلم الرواية، ولمراتب التصحيح

والتضعيف. على أنّ هذا الأمر ليس غرضنا من هذا الباب، لترجيح موقف من صحّح طريق رواية معاذ بن جبل، وإنما حكاية الخلاف في الإسناد، وبيان أسبابه، وبعض أصوله، للرجوع إليها في تحقيق مناهج النزاع في الرواية، وتحريّ مواضعه، وإعادة الاعتبار لأدوات الحجج والاستدلال في القراءة المرجعية الوثائقية، وعلى رأسها سلامة الحديث في مجموع رواياته، أو بجمع رواياته وتصحيح بعضها ببعض، من العلل القادحة الموهنة له، فقد لا تأتي الصحة من ذات السند، وإنما من مجموع الأسانيد والطرق، فيكون الحديث صحيحاً لا لذاته، وإنما لغيره.

فبعد تصحيح طريق يحيى بن أبي كثير عن زيد بن سلام عن أبي سلام عن عبد الرحمن بن عائش عن مالك بن يخامر السكسكي عن معاذ بن جبل، لم يعد ممكناً القول: إن مدار أسانيد حديث اختصاص الملاء الأعلى، أو رؤية الله وإتيانه في صورة، على المجاهيل والضعفاء، أو القول فيها: إنّ مدارها على عبد الرحمن بن عائش، الذي لم تثبت له صحة، أو سماع مباشر من الرسول؛ لأن طريق يحيى من حديث معاذ بن جبل أزال هذا التوهين والتضعيف، ولم يعد له اعتبار. وقد ذكر ابن تيمية أنّ جميع روايات حديث رؤية النبي ربّه في أحسن صورة «يصدق بعضها بعضاً؛ إذ قد رواه عن كلّ شخص أكثر من واحد، لكن بمجموع الطرق انكشف ما وقع في بعضها من غلط في بعض طريقه»<sup>(1)</sup>.

وفي تعقّبنا للتعليقات المتضاربة على الحديث بجميع طرقه وأسانيده، اكتشفنا أنّ اضطراب القول في الحديث قد نقله البعض إلى اضطراب في أصل الحديث، للاضطراب في طرقه وأسانيده، واختلاط أقوال أهل الحديث في توهين أو تصحيح سند، بعبارة: «أصل الحديث وطرقه مضطربة»، مما يلبس على طلاب العلم بالحديث القول بأنّ طرق الحديث كلها مضطربة، وأنّ

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 209-210.



الرواة اضطربوا في إسناده، بالقول: إنّ التعليقات على الحديث مضطربة، والفرق واضح بين عبارة «أصل الحديث وأسانيده مضطربة»، وعبارة «القول في الحديث مضطرب ومتضارب»، أو «تأويلهم للحديث فيه اضطراب»<sup>(1)</sup>، فوجب التنبيه إلى هذا التمييز، كما وجب التنبيه إلى أنّ مفهوم الاضطراب، في مصطلح الحديث، إنما يكون إذا رُوي الحديث على أوجه مختلفة متساوية القوة، أو رُوي بإبدال راوٍ براوٍ آخر<sup>(2)</sup>، وقد يصحّح بالجمع بين هذه الروايات والطرق، وبترميم الخلل بينها، للكشف عن أصل الحديث.

## 2-2- المسلك الثاني: القول في سند بالقول في أسانيد:

وهو القول في حديث: رأيت ربي في أحسن صورة، أو أتاني ربي في أحسن صورة، أو إذا أنا بربي في أحسن صورة، بمثل القول في سيل آخر من الأحاديث المضطربة، أو الموضوعة، أو الضعيفة، أو المستنكرة المتن، ومنها الأحاديث التي تضمنت زيادات على الصورة، بتخصيصات من مثل: حديث أم الطفيل امرأة أبي بن كعب، ونصه أنها سمعت النبي يذكر أنّه:

(1) لتعزيز القول بالاضطراب في الحديث، صرف قوم جهدهم في تصحيفه بغير اللفظ المسموع والمنقول، فقالوا: إنما هو «رأيت ربي»، بكسر الراء، وليس «رَبِّي» بفتحها، وشرحوا الرُّبِّي على أنّه اسم عبد كان لعثمان بن عفان، رآه النبي في النوم على تلك الصفات، وقال آخرون: بل هو: «رأيت رَّبِّيًّا»، فنقل «رَبِّي» على التصحيف. والرائي والرئي هو التابع من الجن، وقد حكى ابن فورك هذه التأويلات المتعسفة في كتابه (مشكل الحديث وبيانه)، (م.س)، ص 74-78، وردّها بقوله: «إن القول بالتصحيف إنما يكون المعتمد عليه، إذا روى بعض الأثبات ذلك، على هذا الحد مسموعاً مضبوطاً، ولم يمكن أن يحمل على ضربين وعلى حالين مختلفين، وكيف ولم ينقل على هذا الوجه، ولم يثبت أنه كان الأصل على هذا الحد، وإنما وقع التصحيف من جهة التأويل، ولا حاجة تدعو إلى دعوى التصحيف، على من ضبط ما سمع، فنقل لأجل ما توهم أو تعذر في تخريج معناه على الوجه الصحيح». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) هامش تحقيق: بيان تلبس الجهمية، لابن تيمية، (م.س)، ج 7، ص 216.

«رأى ربه عز وجل في النوم في صورة شاب ذي وفرة، قدماء في الخضرة، عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب»<sup>(1)</sup>. وحديث أنس بن مالك عن النبي أنه قال: «رأيت ربي عز وجل في أحسن صورة كالشاب الموفر، على كرسي الكرامة، على فراش من ذهب، فوضع يده على كتفي، فوجدت بردها على كبدي، فقال لي: يا محمد هل تدري فيم يختصم الملاء الأعلى؟...»<sup>(2)</sup>. وحديث ابن عباس عن النبي أنه قال: «لما أسري بي، رأيت

(1) الدارقطني، رؤية الله، (م.س)، ص 190-191. قال أبو زرعة الدمشقي، وهو ثقة حافظ: إن كل رجال هذا الحديث «معروفون لهم أنساب قوية بالمدينة». المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وذكره ابن عراق الكناني في (تنزيه الشريعة) (1/ 145)، وقال في آخر تعليق عليه: «وقال البيهقي: روي من أوجه كلها ضعيفة». وقال عنه الحافظ ابن حجر (تهذيب التهذيب: 10/ 174) «متن منكر». وأورده ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه، (م.س)، ص 33-34. وقال: «هذا الحديث يرويه نعيم بن حماد. قال ابن عدي: كان يضع الحديث، وسئل الإمام أحمد، فأعرض بوجهه عنه، وقال: «حديثه منكر مجهول». ونُسب حديث آخر إلى عائشة أنها قالت: «رأى النبي (ص) ربه على صورة شاب جالس على كرسي، رجله خضرة من نور يتلألأ»، ونحوه نسب إلى معاذ بن عفراء. على أن عائشة ثبت عنها في الصحيح إنكارها الشديد على من زعم أن محمداً رأى ربه، وقالت: «من زعم أن محمداً رأى ربه، فقد أعظم على الله الفرية». وفي حديث آخر لها: «من حدثك أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد كذب». البخاري، الصحيح، كتاب التفسير، تفسير صورة النجم، (م.س)، 3/ 138. ومسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب معنى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [التَّجْم: 13]، وهل رأى النبي ربه ليلة الإسراء، (م.س)، 1/ 159.

(2) الدارقطني، رؤية الله، (م.س)، ص 189. وفي إسناده كذاب هو عبد الرحمن بن خالد بن نجيع، قال عنه أبو حاتم: «كذاب يفتعل الحديث». الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/ 644. وأورده ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه، عن أنس بن مالك قال: «قال رسول الله ﷺ: ليلة أسري بي رأيت كل شيء من ربي، حتى رأيت تاجاً مخصوصاً من لؤلؤ». وعلق ابن الجوزي عليه بقوله: «هذا يرويه أبو القاسم محمد بن اليسع عن قاسم بن إبراهيم، قال الأزهري: كنت أقعد مع ابن اليسع ساعة فيقول: قد ختمت الخمرة منذ قعدت، وقاسم ليس بشيء. قال الدارقطني: هو كذاب، كافأ الله من عمل هذا». دفع شبه التشبيه، (م.س)، ص 34.

الرحمن تعالى في صورة شاب أمرد، له نور يتلأأ، وعن عن، وصفه لكم، فسألت ربي أن يكرمني برؤيته، وإذا كآته عروس حين كشف عنه حجاب، مستو على عرشه<sup>(1)</sup>. وعن ابن عباس، أيضاً، عن النبي أنه قال: «رأيت

- (1) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، (م.س)، ص 33. وعلق عليه بقوله: «وهذا الحديث كذب قبيح، ما روي قط لا في صحيح ولا في كذب، فأبعد الله تعالى من عمله، فقد كنا نقول: ذاك منام، فيذكر هذا ليلة الإسراء. كافأهم الله عز وجل وجزاهم النار، يشبهون الله سبحانه وتعالى بعروس، ما كتب هذا مسلم». الصفحة نفسها. ونسبت أحاديث أخرى مقاربة في رؤية الرب في صورة شاب، إلى ابن عباس، منها: «قال رسول الله ﷺ رأيت ربي في صورة شاب له وفرة». ومنها حديث: «رأى محمد ربه عز وجل في صورة شاب أمرد». وقد ذكرها السيوطي في (اللائئ المصنوعة) 1/ 29-30. وذكر الملا علي القاري بعضاً منها في (الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة) ص 204-205. وذكر منها ابن الديبع الشيباني حديث: «رأيت ربي في صورة شاب أمرد». وقال عنه: «دائر على السنة عوام المتصوفة، وهو موضوع مفترى على رسول الله ﷺ، قاله التاج السبكي وغيره والله تعالى أعلم»، عن (تميز الطبيب من الخبيث فيما يدور على السنة الناس من الحديث) ص 79، ط محمد صبيح، 1347هـ. قال ابن صدقة عن أبي زرعة: «حديث ابن عباس لا ينكره إلا معتزلي، والحديث إن حمل على رؤية المنام فلا إشكال، وإن حمل على اليقظة، فقد أجاب عنه الكمال بن الهمام، بأنه حجاب الصورة». نقلاً عن هامش تحقيق كتاب: (مشكل الحديث وبيانه) لابن فورك، (م.س)، ص 362. وقال القاري: «كأنه أراد بهذا التجلي الصوري، والله تعالى أنواع من التجليات بحسب الذات والصفات، ولكنه تعالى منزّه عن الجسم والصورة بحسب الذات، وأما ما قاله السبكي في الحديث، فإن أراد أن في سنده ما يدل على وضعه فمُسَلَّم، وإلا فباب التأويل واسع». عن العجلوني، كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مكتبة القدس، 1351هـ، ص 527. وفي الباب، أيضاً، عن ابن عباس عن النبي أنه قال: «رأيت ربي جعداً أمرد عليه حلة خضراء»، قال عنه ابن الجوزي: «وهذا مروى من طريق حماد بن سلمة، وكان ابن أبي العوجاء الزنديق ربيب حماد، وكان يدس في كتبه هذه الأحاديث لا ثبوت لها، ولا يحسن أن يحتج بها. وقد أثبت القاضي (أبو يعلى) صفات الله تعالى، فقال: قوله شاب وأمرد وجعد وقطط والفراس والنعلان والتاج، قال: ثبت ذلك تسمية لا نقل معناها، ومن يثبت بالمنام =

= وما صح نقله صفات، وقد عرفنا معنى الشاب والأمرد، ثم يقول: ما هو كما نعلم. كمن يقول: قام فلان وما هو بقائم، وقعد وما هو بقاعد. قال ابن عقيل: هذا الحديث نجزم بأنه كذب، ثم لا تنفع ثقة الرواة، إذا كان المتن مستحيلاً، وصار هكذا، كما لو أخبرنا جماعة من المعدلين بأن جمل البزاز دخل خرم إبرة الخياط، فإنه لا حكم لصدق الرواة مع استحالة خبرهم». ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، (م.س)، ص 34.

وأخرج ابن إسحاق والبيهقي عن عبد الله بن أبي سلمة أن عبد الله بن عمر أرسل إلى ابن عباس يسأله: «هل كان رسول الله ﷺ رأى ربه؟ فأرسل إليه ابن عباس فقال: نعم قد رآه في صورته على كرسي من ذهب، محتجب بفراش من ذهب، في صورة شاب رجل». وفي خبر آخر عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [النجم: 13]، فقال: «رأى محمد ربه بعينه حتى تبين له المخوص واللؤلؤ». السيوطي، تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه، (م.س)، ص 169.

وتتعدد الروايات عن عكرمة مولى ابن عباس في هذا الباب، ومنها عن الحكم بن أبان قال: «سمعت عكرمة يقول: سمعت ابن عباس رضي الله عنهما، وسئل: هل رأى محمد ربه؟ قال: نعم، قلت لابن عباس: أليس الله يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103]. قال: لا أم لك، ذاك نوره، إذا تجلى بنوره لم يدركه شيء»، وهو ضعيف جداً. ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 363. وروي نحوه في سنن الترمذي، في كتاب التفسير، باب تفسير سورة النجم، ج 5/ 595، بلفظ: «ويحك ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره، وقال: أَرِيَهُ مَرَّتَيْنِ»، وعلق عليه الترمذي بقوله: «هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه».

وعن سالم بن زياد قال: «خرجت من مسجد رسول الله ﷺ، ورأيت عكرمة مولى ابن عباس فقال: لا تبرح حتى أشهد على هذا الرجل، فإذا الرجل معاذ بن عفراء، قال: أخبرني ما أخبرك أبوك عن رسول الله ﷺ، قال: حدثني أبي أن رسول الله ﷺ حدثه أنه رأى رب العالمين في حظيرة الفردوس إلى نصف ساقيه، في صورة شاب يلتمع البصر». ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 363.

وعلق السيوطي على سند عكرمة مولى ابن عباس بقوله: «عكرمة في نفسه عديم الثقة. وقد قال ابن عمر لنافع: لا تكذب علي ما كذب عكرمة عن ابن عباس. وكان مالك لا يسميه في الموطأ، ولو صح هذا لكانت رؤيا منام، ويجوز أن يرى في المنام مثل هذا على ضرب ما، لا على معنى أن الحق له صورة جسمانية، تعالى الله =

ربي جعداً أمرد، عليه حلة خضراء». وقد صرحت جميع هذه المرويات وغيرها، بصورة الرب، وأوردت تفاصيل الصورة، من شاب، وأمرد، ووفرة الشعر وجعدته، وفراش، ونعلين، وحلة، حتى قيل: إن هذه الصورة المذكورة على هذا الحد من التشبيه والتجسيم لا تبعد أن تكون من عقائد اليهود والمدسوسات الإسرائيلية التشبيهية في السنة والتفسير، بهدف تحريف التنزيه الذي جاء به الإسلام، وهي من تخليط مَنْ أسلموا من اليهود والنصارى، حتى صيروها أحاديث تُروى وتُنسب إلى النبي أصالة، وانطلت الحيلة التي أعملت في إسنادها على كثير من الرواة اللاحقين.

غير أن نكارة متون هذه الأحاديث، بعلّة مشابهتها لمتون اليهود في صورة الرب، وبغض النظر عن مدى صحة أسانيدها، قد دُفعت من وجوه عديدة، يهمنّا منها ما التفت إليه عدد من نظار المسلمين القدامى، من مخالفة

---

= عن ذلك علواً كبيراً. ثم ليس في قوله: رأى التاج المخوص، دليل صريح على الجسميّة، فيجوز أن يكون التاج من مخلوقاته، جل جلاله، ولا يلزم من تسميته تاجاً أن يكون ملبوساً. وفي المخلوقات الإكليل، وهو جماعة نجوم معروفة على هيئة التاج، ويكون اللؤلؤ الخليفة، مع العلم، لأنه ليس ملبوساً ولا ملابساً، استعارات واتساعات في العبارات على منهاج كلام العرب». السيوطي، تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه، (م.س)، ص 170.

وما ذكره السيوطي هنا من كون عكرمة، مولى ابن عباس، غير ثقة في ما يرويه عن ابن عباس، هو ما نبه إليه ابن فورك في قوله: «وقد ضعف أهل العلم بالجرح والتعديل عكرمة في روايته». وأورد قول ابن عمر في عكرمة. ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 365. غير أن هذا التجريح غير مسلم، فعكرمة ثقة عند جماعة من العلماء، وقد أكثر عنه البخاري في صحيحه، وما ذكره السيوطي من أنّ الإمام مالك لم يسمّه في الموطأ غلط منه، فإن كان قد نقل عن الإمام مالك أنه لا يراه ثقة، فقد صرح باسم عكرمة في كتاب الحج من موطئه (باب من أصاب أهله قبل أن يفيض، الحديث رقم 1139). ولعلمهم اختلفوا في عكرمة لأسباب أخرى، لا تعود إلى صدقه، أو إلى كذبه، وإنما إلى موقف سياسي وإيديولوجي منه، فقد ذكروا أنه على رأي الخوارج، أو هو متعاطف معهم.

صورة الإله الشاب في هذه الأحاديث لصورة الإله الشيخ في عقائد اليهود، حيث ذكر السيوطي أن المرويات، التي نسبت إلى الرب صورة الشاب الجعد القطط، فيها مخالفة لصورة الرب عند اليهود، وهي صورة الشيخ. قال السيوطي: «قوله: فرأيت شاباً، فإن المرئي هو الله، تعالى الله عما يقول المشبهة، فإن المنتسبين إلى الإسلام، منهم من يقول بهذا الظاهر، ويخالفون اليهود في زعمهم أنه في صورة الشيخ، تعالى الله عن ذلك كله»<sup>(1)</sup>.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ صفة «الجعد» المضافة إلى صورة الشاب غالباً ما وردت في أحاديث صحيحة في صفات شعر رؤوس الأنبياء، ومنهم موسى وعيسى، فقد أخرج مسلم في كتاب الإيمان من صحيحه، بسنده عن أبي هريرة عن النبي: «... فإذا موسى قائم يصلي، فإذا رجل ضرب جعد كأنه من رجال شنوءة». وأخرج مسلم كذلك، بسنده عن ابن عباس: «عيسى جعد مربوع». وأخرج أحمد في مسنده ما يقاربه في وصف النبي موسى بالجعد، ووصف عيسى كذلك بالجعد: «رأيت عيسى شاباً أبيض جعد الرأس»؛ أي شعره غير مبسوط، وورد في مسند أحمد، أيضاً، أنّ عيسى: «سبط الرأس»<sup>(2)</sup>.

وقد عومل حديث الرؤية في «أحسن صورة»، معاملة أحاديث الرؤية «في صورة شاب»، من حيث استنكار متونها، لما تضمنته، في اعتقاد من ردّها جميعها، من شناعات وطامات لا يمكن أن تصدر إلا عن فكر تجسيمي

(1) السيوطي، تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه، (م.س)، ص 150.

(2) المصدر نفسه، ص 149-150. استفاد المستشرق الفرنسي دانيال جيماري، دون أن يشير إلى ذلك، من هذه الملاحظة القديمة الواردة، أيضاً، في كتب الحديث والكلام والتفسير بشأن صورة الشاب، وصفة المؤمنين الذين يدخلون الجنة على صورة آدم، في صفة الطول، والسن، والوجه الأمد، وذلك في قراءته لمجموع روايات حديث الرؤية في صورة شاب.

وتشبيهي لا يليق بعقيدة التنزيه، ومن ثمة لم يروا بأساً في ردّ هذه الأخبار وتكذيبها كلّها، دفاعاً عن التنزيه<sup>(1)</sup>.

كان يُعْنَى، بالنسبة إلينا، الاكتفاء بحديث رؤية الرسول ربّه في صورة، وهو المحفوظ، من غير الزيادات المذكورة، لولا أنّ عدداً من المحسوبين على أهل الحديث مضوا في الاحتجاج بحديث أم الطفيل، وأحاديث ابن عباس، وأنس بن مالك، التي فيها صورة شاب وأمرد وجعد ققط...، وعدّوها من دعامات القطع في قراءاتهم للصورة في الحديث، على أنها تعود إلى الرب، دفعاً لكلّ تأويل، حيث جعلوا الأحاديث المتضمنة الزيادات التفصيلية المذكورة في الصورة كالمفسر لما أُجْمِلَ في حديث الصورة العام، وكالمقوي والشاهد والمصحح للأصل المتضمّن رؤية الرسول ربه في أحسن صورة.

وهذا ما احتجّ به جمع من أهل الحديث في تعليل سبب عدم انخراطهم في ردّ أحاديث الرؤية في صورة الشاب الأمرد، وإن تنازعوا في أسانيدها، وفي ثبوتها، ولم يبلغوا بها مبلغ التصحيح الكامل؛ فمما نُقِلَ عن الحافظ أبي بكر الخلال الحنبلي، في عدم اعتراضه وطعنه في حديث أم الطفيل، أنه قال: «إنما يُروى هذا الحديث، وإن كان في إسناده شيء، تصحيحاً لغيره، ولأنّ الجهمية تُنكره»<sup>(2)</sup>. وهو ما نُقِلَ، أيضاً، عن أبي بكر عبد العزيز، في قوله: «حديث أم الطفيل فيه وهاء، ونحن قائلون به»<sup>(3)</sup>. وسُئِلَ الشيخ أبو

(1) ينظر في التصدي لجميع أحاديث رؤية الرب وتجليه في الصورة، وإبطالها، مع جمع الأقوال المتناثرة لمنكريها من قدماء الحفاظ: السقاف، حسن بن علي، مسألة الرؤية، دار الإمام النووي، عمان - الأردن، ط 1، 2002م. وله رسالة مطبوعة على هامش تحقيق لكتاب ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، بعنوان: (أقوال الحفاظ المنثورة في بيان وضع حديث رأيت ربي في أحسن صورة)، تخير فيها من الأقوال ما يوافق مذهبه في إنكار الرؤية والصورة وإبطالهما، وما يدعم الرأي القائل بأن جميع الأحاديث الموهمة للتشبيه هي من آفات مَنْ أسلم من اليهود والنصارى.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 219.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 219.

الحسن بن بشار، من طبقة الحنابلة في القرن الثالث الهجري، عن حديث أم الطفيل، وحديث ابن عباس المذكورين في صفة رؤية النبي ربه في صورة شاب أمرد...، فقال: «صحيح. فعارض رجل، وقال: هذه الأحاديث لا تُذكر في مثل هذا الوقت، فقال له الشيخ: فيدُرُس الإسلام. فسكت»<sup>(1)</sup>. وكان من المحدثين من إذا سُئل عن أحاديث الرؤية هذه يقسم بأغلظ الأيمان على صواب وشرعية الاحتجاج بها، فعن المحدث أسود بن سالم أنه قال في أحاديث الرؤية: «نحلف عليها بالطلاق والعتاق أنها حق»<sup>(2)</sup>. وبلغ الأمر بالحافظ ابن صدقة في اتهام منكري حديث عكرمة عن ابن عباس في الرؤية في صورة شاب أمرد، إلى وصفهم بالزندقة، قال: «من لم يؤمن بحديث عكرمة فهو زنديق»<sup>(3)</sup>. فدل تمسك هذه الجماعة المتقدمة من أهل الحديث بأحاديث الرؤية في صورة شاب، وإن كان في نفسها شيء من التوهين لأسانيدها، على أن مواجهة منكري الرؤية في صورة، سواء في الإسناد أم التأويل، من الأسباب القوية في الميل إلى هذه الأحاديث، التي تترجح بها قراءتهم المرجعية، وتبطل بها تأويلات الحديث على غير ظاهره ومراده.

يمكننا أن نستنتج من هذه الأقوال أنّ النزاع مع التأويل هو الذي استوجب إغراق هذا التأويل بالأخبار والروايات المبطلّة له، والمفسدة لحجته، وهو الأمر نفسه الذي دفع القراءة التأويلية إلى ردّ كلّ أحاديث الرؤية في صورة، سنداً وممتناً، بالاحتكام إلى قاعدة المُحكّم وردّ المتشابه إليه، وتقديم آية التنزيه عن المثل على الأحاديث والأخبار المشعرة عند المتأولة بالتشبيه والتمثيل. فقد انعكس استبشاع المتن، عند أصحاب التأويل المتهمين بالتعطيل، على بحث سلسلة الرجال الموصلة إليه (السند)، فقليل في الأسانيد ما قيل من اضطراب ونكارة، وتوهين وعدم الثقة والتوثيق، كما انعكس قبول المتن والارتياح إليه،

(1) المصدر نفسه، ج 7، ص 222.

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 228.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 225.



عند الصفاتية المتهمين بالحشو والتجسيم والتمثيل، لما فيه من مزيد إثبات وإحراج للمتأولة، على قولهم في رجال أحاديث الرؤية، وفي أسانيدھا وطرقھا، ما قالوه من تصحيح وتعديل، ومن أنّ خفة ضبط الرواية الواحدة تنجبر بمجموع الروايات، فيتقوى أصلها الواحد، والمحفوظ منها الثابت.

لقد تعمّدنا نقل أقوال متقدّمي حفاظ الحديث من المحسوبين على أحمد بن حنبل، وعلى الحنابلة، في تصحيحهم حديث رؤية الرب في صورة؛ بل تصويبهم أحاديث أم الطفيل وعكرمة عن ابن عباس، التي فيها زيادات على الصورة، بذكر الشاب الأمرد الجعد والقَطَط، لحاجتنا إلى تأصيل القول بصورة الشاب الأمرد، في نصوص سلف السلفية ومحدثه القرون الهجرية الثلاثة الأولى، دفعاً، من جهة، لدعوى كثير من الباحثين والمحققين عدم رواج هذه الأحاديث إلا في دوائر الصوفية المتأخرة<sup>(1)</sup>، ومن جهة أخرى، التمييز في نقد ابن تيمية لابن عربي، بين نقد قراءة ابن عربي لنصوص الوحي التي أثبتھا ابن تيمية، ونقد الأصول والروايات المعتمدة؛ إذ كثيراً ما اختلط على الباحثين المتجردين للبحث، وعلى عدد من أتباع ابن تيمية ومريدي ابن عربي، ممّن لا يخفى تحيزهم الإيديولوجي والمذهبي في المسائل العلمية، موطن النزاع بين أقوال الرجلين، حيث تذهب المصادرات والمسبقات والتعصبات إلى تصوير النزاع على أنّه قائم في الأصول المعتمدة، بين من يستند إلى نصوص الكتاب والسنة الصحيحة وينصرھا (ابن تيمية)، ومن يستند إلى فضول كشوف ونقول مبتدعة ضعيفة وواھية لا أصل لها (ابن عربي). والصواب إثبات النزاع في مواضعه، فهذه الأحاديث أصول مشتركة بين ابن عربي وابن تيمية، والنزاع فيها في الدراية لا الرواية، والإنكار فيها إنكار القراءة لا النص؛ بل إن ابن تيمية لا يسعه، وقد خبر النصوص الأصول

(1) كادعاء الدكتورة نجاح محمود الغنيمي أنّ حديث رؤية الرسول ربه في صورة «ليس له وجود إلا في دوائر صوفية ابن عربي». تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (م.س)، ص 227.

المُشْكَلَة، واستعملها بقوة في مواجهاته الجدلية للقراءة التأويلية والتعطيلية، وفي مناظراته وحججاته للصوفية، إلا أن يعترف، في قلب تبديعه وتكفيره ابن عربي، بأن ابن عربي كان له علم بنصوص الحديث والسنة وآثار السلف، أكثر من غيره من المتصوفة وأصحاب الأحوال والعرفان، قال: «الشيخ شهاب الدين [السهروردي] لم يكن متمكناً من معرفة السنة ومتابعتها، وتحقيق ما جاءت به الرسل، كتمكّن ابن عربي في طريقه التي سلكها، وجمع فيها بين الفلسفة والتصوف»<sup>(1)</sup>. والعبارة - وإن كانت ليست مدحاً لابن عربي، وليست تفضيلاً له على السهروردي (وهو غير السهروردي الإشراقي المقتول) في التمكن من السنة - صريحة في سياقها بالردّ على من عظم السهروردي في تسننه، حيث ذكر مُعْظَم السهروردي أنّ نور المتابعة النبوية على وجه الشيخ شهاب الدين أظهر، فتنبه ابن تيمية إلى أنّ السبب في هذا التمييز بين السهروردي وابن عربي ليس في تسنن الأول، وتفلسف الثاني، وإنما في كون «ابن عربي في فلسفته أشهر من هذا في سنته»<sup>(2)</sup>، فاشتهار الآراء الفلسفية لابن عربي وتعظيمها عند أتباعه حجب أصول القول بالحديث عنده، كما حجب اشتهاار القول بالسنة والحديث في تصوف السهروردي أصول آرائه الفلسفية، وإلا فإنّ الرجلين، عند ابن تيمية، ليس لهما في اتباع السنة نصيب، ما لم ينزلا على طريقته في تلقّي النصوص وفهمها، وقوله في الرجلين أقرب إلى الاضطراب، والغمز، والسخرية من تسننهما معاً.

ما نخلص إليه، في نقد أسانيد الحديث برواياته المختلفة، أنّ جمهور أهل الحديث والمصطلح، قد انتهوا، بعد فحص جميع هذه الروايات، إلى قبول حديث رؤية الرسول ربه في صورة، لكون أصله صحيحاً، ولأنّ جميع متونه، على كثرتها، يسند بعضها بعضاً، ولا تناقض بين متن ومتن، والزيادات التي في بعضها ليست مناقضة بل موافقة، يكمل بعضها بعضاً.

(1) ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، (م.س)، ج 7، ص 595.

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 594.

وذكروا أن ضعف الحديث، بعلة الاضطراب في أسانيده، «لا يمنع أن يكون متنه ومعناه حقاً، ولا يمنع، أيضاً، أن يكون له من الشواهد والمتابعات ما يبين صحته. ومعنى الضعيف، عندهم، أننا لم نعلم أنّ راويه عدل، أو لم نعلم أنّه ضابط، فعدم علمنا بأحد هذين يمنع الحكم بصحته، لا يعنون بضعفه أنا نعلم أنّه باطل، فإنّ هذا هو الموضوع، وهو الذي يعلمون أنه كذب مختلق، فإذا كان الضعيف في اصطلاحهم عائداً إلى عدم العلم، فإنه يطلب له اليقين والتثبت. فإذا جاء من الشواهد بالأخبار الأخرى، وغيرها ما يوافقه، صار ذلك موجباً للعلم بأنّ راويه صدق فيه وحفظه»<sup>(1)</sup>.

يتبين ممّا تقدم أنّ حديث رؤية النبي ربه في صورة حجة عند أهل العلم بالحديث، قبل أن يكون موضوع استثمار المتصوفة، سواء منهم من قبلوا أصله المحفوظ المقتصر على الرؤية في صورة، أم من توسعوا فاحتجوا بشواهد ومتابعاته، ومنها من فيها زيادات الشاب الأمر وغيره، على صفة الصورة. ولهذا إنّ منازعة بعض الباحثين في التصوّف الصوفية في رواية الحديث، والاستدلال به، لا يستقيم العلم فيها والعدل، إلا بعد استيعاب أقوال أهل الحديث ومصطلحه في تخريج حديث «الرؤية في صورة»، أو حديث «اختصام الملاء الأعلى»، وتحرير القول فيها. فاندفع الإنكار على الصوفية في الإسناد والتوثيق، وبقي النقاش والتنازع في المتن وقراءته، وهذا باب آخر في احتمالات القراءة، لا تعلق له بالصواب والخطأ، والصحة والضعف، وإنما بالمناسب والملائم، وغير المناسب وغير الملائم، ممّا تسعه الأفهام والاعتبارات، وتتوّع فيه المدارك، ولا حجر فيه على أحد.

## 2-3- المسلك الثالث: إعادة قراءة المتن بمظنة احتمالاته:

أعادت الهرمينوطيقا الكلامية قراءة حديث الرؤية في صورة، المحفوظ باسم حديث اختصام الملاء الأعلى، الصورة إلى مربع لعبة الإحالات

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 356-357.

والإبدالات، وأخرجته من دائرة القطع بدلالة الصورة على موصوف بها غير مصرّح به في الحديث المحفوظ، فقول النبي: «رأيت ربي في أحسن صورة»، إن قُطِعَ بصحة أسانيده، فإن متنه يتلقى الباحث بظنون وشكوك وغموض؛ إذ لم يتمكّن للذين فرحوا بترجيحه لمذهبهم في أنّ الله صورة، أن يقطعوا بدلالة الصورة على الله؛ حيث يحتمل الحديث مثل سابقه في الخلق على الصورة، نسبة الصورة إلى الله (المرئي)، أو نسبتها إلى الرسول (الرائي)، وهي عندهم تتردد بين الطرفين.

ولما كانت الصورة ليست نصّاً في الحديث على أنها لله، وجب صرفها إلى أحد احتمالاتها في الخلق، ولم يعد المتأولة ما يسند موقفهم هذا في الترجيح والصرف، فآلية التحليل اللغوي جاهزة لإسناد التأويل وعقيدة التنزيه المطلق للرب عن الصورة، ومن هذه الآليات:

## 2-3-1- تحليل البنية التركيبية للحديث:

مثلاً طُرح سؤال على من تعود الهاء في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، ونقل الجواب عنه إلى باب احتمال عودتها إلى آدم وإلى الله، فإن السؤال عن صاحب الصورة في قوله: «رأيت ربي في أحسن صورة»، نقل بدوره الحديث إلى احتمال عودة الصورة إلى الرائي/الرسول، مما لا يصح معه القطع والجزم بأنّ «صورة الله» نص في الحديث.

قال فخر الدين الرازي: «قوله عليه السلام: في أحسن صورة يحتمل أن يكون من صفات الرائي، كما يقال: دخلت على الأمير على أحسن هيئة. ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئي، فإذا كان ذلك من صفات الرائي كان قوله: على أحسن صورة عائداً إلى الرسول ﷺ، وفيه وجهان:

الأول: أن يكون المراد من الصورة: الصورة نفسها، فيكون المعنى: إنّ الله تعالى زين خلقه، وجمّل صورته عندما رأى ربه. وذلك يكون سبباً لمزيد من الإكرام في حق الرسول عليه السلام.

**الثاني:** أن يكون المراد من الصورة الصفة، ويكون المعنى: الإخبار عن حسن حاله عند الله، وأنه أنعم عليه بوجوه عظيمة من الإنعام كما كان، وذلك لأنّ الرائي قد يكون حيث يتلقاه المرئي بالإكرام والتعظيم، وقد يكون بخلافه، فعرفنا الرسول -عليه السلام- أن حالته كانت من القسم الأول<sup>(1)</sup>.

وهذا ما ذهب إليه القرطبي، قال: «وقوله: فإذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة، أو رأيت ربي في أحسن صورة. هذا راجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ أي رأيته وأنا في أحسن صورة، كقول القائل: رأيت الأمير في أحسن صورة، ومراده: وأنا في أحسن زبي، وحينئذ فالمراد: أن الله تعالى زين خلخته عليه السلام، وكَمَّل صورته عند رؤيته لربه، زيادة إكرام وتعظيم»<sup>(2)</sup>.

وذهب آخرون إلى أن قوله: «في أحسن صورة»، بمعنى أن الله حسن صورة النبي، ونقله إلى هيئة يمكنه معها رؤيته، وتنفي فيها موانع الرؤية المتعلقة بالصورة البشرية العادية، فإذا نُقل الناس إلى صورة أفضل وأحسن، قبلت صورهم رؤيته عز وجل، كما سيقع لأهل الجنة في الآخرة، «فعجل الله لنبيه هذه الكرامة في الدنيا»<sup>(3)</sup>، بانتقاله من صورة بشرية غير قابلة لرؤية الخالق، إلى صورة أحسن قادرة على الرؤية.

وقد أورد البيهقي، في (الأسماء والصفات)، هذه القراءة، وذكر من تأويلات الحديث: «وأنا في أحسن صورة، كأنه زاده كمالاً وحسناً وجمالاً عند رؤيته»<sup>(4)</sup>. وهو قول السيوطي أيضاً: «رأيت ربي في أحسن صورة؛ أي وأنا في أحسن صورة، أو الصورة المعنوية»<sup>(5)</sup>. وذكره ابن فورك ضمن

(1) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 102-103.

(2) الكرمي، أقاويل الثقات، (م.س)، ص 166.

(3) المصدر نفسه، ص 166-167.

(4) البيهقي، الأسماء والصفات، (م.س)، ص 439.

(5) السيوطي، تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه، (م.س)، ص 123.

احتمالات التأويل التي أوردتها، تعليقاً على الحديث<sup>(1)</sup>، وقال: «ويحتمل، أيضاً، أن يقال: هذه صفات ترجع إلى النبي ﷺ؛ لأن قول القائل: رأيت زيداً راكباً، يحتمل وجهين: أحدهما أن يكون الركوب صفة الرائي، والثاني أن يكون الركوب صفة للمرئي، وإذا احتُمل الوجهان، وكان ما ذكرنا من هذه الصفات ممّا لا يصح أن يرجع إلى الله تعالى، وجب أن يُحمل على الوجه الآخر؛ وهو أن يكون الرجوع فيها إلى الرائي، وإلى ذكر معانيه وصفاته»<sup>(2)</sup>.

وذكر من معاني عودة الصورة إلى الرائي/الرسول، في الحديث، «أنه كان في حال رؤيته الله عز وجل، في باب الثبات والقوة والتمكين، من حيث لم تستفزه هذه الحال، ولا أزعجته وأوهنته، كما يكون المذكور في الخبر على تلك الهيئة، في أتمّ أحواله وأقواها. وتكون الفائدة فيه: ما خصه الله عز وجل به من التمكين في تلك الحالة، وإذا احتمل هذا الكلام هذه المعاني، وكانت مفيدة إذا حُمل عليها المعنى الصحيح، كان حمله عليها أولى من حمله على ما لا يليق بالله عز وجل»<sup>(3)</sup> وأورد سؤال السائل عن المانع من إرجاع الصورة إلى الله، ونسبتها إليه، كما نُسبت إليه صفات اليد والعين والوجه، واحتجّ بأنّ هذه الصفات وردت في القرآن الكريم، والصورة وردت في أخبار آحاد، «وإنما يقبل خبر الواحد فيما طريقه العمل على الظاهر، دون القطع على الباطن، وما جرى هذا المجرى من الأحكام فإنّ طريقها الاعتقاد والقطع، ولا يمكن القطع بأمثال هذه الأخبار. وتجويز هذه الأوصاف من صفات الله عز وجل من هذه الطريقة لا يصحّ، وإنما خرجناها على بعض هذه الوجوه التي ذكرناها، لئلا يخلو نقلها من فائدة، وأن لا تكون مساوية لمن أبطلها وعطلها، وإذا أمكن ترتيبها وتخريجها على ما بيّنا، كان فيه

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 330.

(2) المصدر نفسه، ص 366.

(3) المصدر نفسه، ص 367.

إظهار فائدتها، وإبانة معانيها على الوجوه التي تصح وتليق به، ولذلك حملناها على ما ذكرنا وما قالوه»<sup>(1)</sup>؛ أي دون إجراءات مجرى الصفات التي ورد بها الكتاب من يد وعين ووجه وغيرها.

وفي الباب تعليل تركيب آخر حكاه محمد بن شجاع البلخي في تخريجه لحديث: «أتاني ربي في أحسن صورة»، ذكر فيه أن الفاء في الحديث هي بمعنى الباء؛ أي: أتاني بأحسن صورة، على مذهب الصحابي ابن عباس في تأويل الآية: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: 210]، بأن «في ظلل» معناها «بظلل»؛ أي بتعجيل العقوبة لهم. قال ابن فورك: «وإذا كان ذلك سائغاً في اللغة، فيمكن أن يكون المعنى فيه: إن الله عز وجل أراه ملكاً من الملائكة في أحسن صورة»<sup>(2)</sup>، فتكون الصورة هنا غير النبي، وغير الله؛ بل ملكاً، مثلما قيل، كما تقدم في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، إن الصورة هنا صورة منفصلة، منقوشة في ساق العرش، أظهرها الله لإسرافيل الموكل بالصور، وأن المراد خلق الله تعالى آدم على صورته التي هي محفوظة، ومنقوشة في ساق العرش قبل خلق آدم.

وفي محاولة أخرى للتنقيب في البنية التركيبية لأسلوب إضافة الصورة في الحديث، قيل: إن إضافة الصورة في رؤية الرسول ربه «في أحسن صورة»، هي، أيضاً، إضافة تشريف وتكريم للرسول، فحصلت له رتبة الجلال والعظمة، كما حصلت لآدم بأن فرض الله على الملائكة السجود له لاختصاصه بعلم لا يشاركه فيه غيره، فتميز بهذه الصفات وهي صفات التعالي عن سائر العالمين في وقته، «فعرّفنا الرسول بذلك إسباغ نعم الله عليه، وتشريفه إياه بخصال التعالي، وهي صفات مما في صفات الله على الاختصاص»<sup>(3)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ص 367.

(2) المصدر نفسه، ص 77.

(3) المصدر نفسه، ص 58.

وقد رد سلف أهل الحديث كلّ هذه التأويلات لتركيب جملة الحديث، بإثبات تناقضها في ما يأتي:

- إخراج التركيب الإضافي: «في صورة»، بمعنى «بصورة»، يفيد أنّ الذي أتى الرسول، أو رآه الرسول، هو صورة مخلوقة أتى بها الله، ورآها الرسول، وهذه الإفادة توقع المتأول في شرّ ممّا فرّ منه، حيث نسب إلى الرسول، بمقتضى ألفاظ الحديث الأخرى، أنّه لا يعلم أنّ الصورة التي رآها وخاطبته ليست ربه. فقد جاء في ألفاظ الحديث، بمختلف صيغه ورواياته، أنّ الصورة لما خاطبت الرسول قالت: هل تدري يا محمد فيم يختصم الملائ الأعلى، فردّ الرسول: ربّ لا علم لي، وفي رواية: لا علم لي يا ربي. وفي نداء الصورة من حديث معاذ: يا محمد... فأجاب الرسول: لبيك رب. وهذا رد الحافظ أبي سعيد الدارمي، على ما وقع من بشر المريسي من هذا التأويل: «ففي دعواك ادّعت على رسول الله ﷺ أنّه أقر بالربوبية لصورة مخلوقة غير الله»<sup>(1)</sup>، فلو كانت الصورة التي خاطبت الرسول هي صورة أتى بها الله، ولم يأت «فيها»، لَمَا صح أن يخاطبها الرسول مخاطبته لربه.

- إخراج تركيب: «رأيت ربي في أحسن صورة» على أن الصورة الحسنة متعلقة بالرسول الرائي لا بالرب المرئي، عند من تأول هذا التركيب، حيث لا يدل إلا على إخبار الرسول عن حاله وعن نفسه، تدحضه، عند ابن تيمية، قواعد اللغة العربية، في معاملتها للتقديم والتأخير في التركيب اللغوي؛ إذ «ما يصلح للفاعل والمفعول لا يجوز فيه ترك الترتيب، إلا إذا أمن اللبس، فلا يقولون ضرب موسى عيسى، إلا إذا كان الأول هو الضارب، ويقول: أكل الكمثرى موسى، يقدمون المفعول لظهور المعنى بالرتبة، فقول القائل: في أحسن صورة، وفي حال حسنة، ونحو ذلك، لا يجوز تعليقه إلا بما هو الأقرب إليه، فإذا كان المفعول هو المتأخر، وهو الأقرب إليه، تعلق به، وإذا أريد تعليقه بالفاعل، أخر، أو أعيد ذكره، مثل أن يقال: جئته وأنا في

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 246.



أحسن صورة، أو لم يأت الأمير إلا وأنا في أحسن صورة، ونحو ذلك (...) ألا ترى أنه لو قال: رأيت الأمير في أحسن هيئة، أو في أحسن صورة، لم يكن المفهوم منه إلا أن الأمير هو الذي في أحسن هيئة، وأحسن صورة<sup>(1)</sup>.

فتأويل رجوع الصورة الحسنة إلى الفاعل المتقدم، وهو الرسول، تستبعده المرجعية اللغوية، عند ابن تيمية، والمتأولون، بهذه الطريقة، لم يعطوا الألفاظ حقها في التركيب، كما لم يُعطوا التركيب حقه<sup>(2)</sup>، في الدلالة بصيغته على الترتيب، الذي يفهم منه أن الصورة الحسنة متعلقة بالمفعول المتأخر الأقرب إليها، وهو الله.

- حمل الصورة الحسنة على أنها صفة تكريم للرسول، زين بها الله خلقته، ومزيد تعظيم وإكرام له، حتى يكون في صفة تليق بلقاء ربه ومخاطبته ورؤيته، هو حمل في غير محله من هذا التركيب، عند ابن تيمية؛ لأن الإكرام والتعظيم فعل فاعل، هو الله، «فهو بأن يكون صفة له أولى من أن يكون صفة للمكرم والمعظم، فإما أن يكون صفة لهما، أو يكون صفة للمُكْرَم، أما جعله صفة للمُكْرَم فباطل»<sup>(3)</sup>؛ إذ التركيب القصدي في فعل الإكرام أنه من مكْرَم إلى مكْرَم، وليس صفة في المُكْرَم فحسب، ويستحيل فصل الإكرام عن الفاعل المتكرم، فهو صفته القائمة بذاته، «وكذلك التلقي بالإكرام، هو فعل المرئي فهو أحق بالوصف به من الرائي. فتبين بطلان أن يكون قوله في أحسن صورة [عائداً] إلى الرائي [في المطبوع: المرئي، وهو خطأ] فقط»<sup>(4)</sup>.

- تعليق حُسن الصورة بالرؤية نفسها، بالقول: إنّ الرؤية هي الموصوفة بالصورة الحسنة، وكأنها جواب عن صفة الرؤية، فقيل: رأيت رؤية هي في

(1) المصدر نفسه، ج 7، ص 359.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 363.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أحسن صورة؛ أي صفة، تأويل، أيضاً، باطل عند ابن تيمية؛ لأنه يعلق الحسن بالمصدر لا بفاعل راء، أو مفعول مرئي، وذاك أن الرؤية هي إما صفة للرائي، أو صفة للمرئي. وقد تقدم أنّ الصورة، عند ابن تيمية، يوصف بها ما قام بنفسه، «فأما الرؤية ونحوها، فيحتاج وصفها بالصورة إلى نقل ذلك من لغة العرب»<sup>(1)</sup>.

فدَلَّ نقد القراءة المرجعية للجهاز التأويلي التركيبي في الحديث أن الأوّل في اللغة صرف عبارة «أحسن صورة»، إلى مستحقها في ترتيب التركيب، وهو المفعول المرئي في الرؤية.

### 2-3-2- تحليل البنية الدلالية للحديث:

إن من رجح أن تكون الصورة في الحديث عائدة إلى المرئي/الله، ولم يقبل أن تكون صفة للرائي/الرسول، يجد في المعجم العربي ما يغني عن الجزم بمعنى صريح وقطعي يظن به التشبيه والتجسيم؛ أي الصورة بمعنى التخاطيط، والأشكال، والهيئة، والتأليف، والتركيب، التي هي من صفات الأجسام، قال ابن الجوزي: «اعلم أنه يجب على كل مسلم أن يعتقد أن الله - سبحانه وتعالى - لا يجوز عليه الصورة التي هي هيئة وتأليف (...) قال ابن عقيل: الصورة على الحقيقة تقع على التخاطيط والأشكال، وذلك من صفات الأجسام»<sup>(2)</sup>، فوجب الانتقال إلى معنى آخر من معاني الصورة وهو الصفة؛ أي: «رأيته على أحسن صفاته من الإقبال علي والرضى عني»<sup>(3)</sup>، ولأن العرب تقول: صورة الشيء أو صورة الأمر، بمعنى صفته.

وإلى هذا المذهب في قراءة معنى الصورة في الحديث، وفي كلّ الأحاديث التي أثبتت الصورة لله، مالت اتجاهات في التأويل، لصرف النظر عن لفظ الصورة بما يوحي به من معاني الشكل الخارجي والهيئة الظاهرة،

(1) المصدر نفسه، ص364.

(2) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، (م.س)، ص36.

(3) المصدر نفسه، ص32.

إلى لفظ يقوم مقامه هو الصفة، منعاً لتجويز ما اعتبر غير لائق في توحيد الباري، وتنزيهه عن مشابهة ذوي الأشكال والهيئات المتعينة، وتعطيلاً للظاهر من لفظ الصورة. وكل كتب تفسير أحاديث الصورة، بمختلف رواياتها وسياقاتها، تورد هذا المذهب، ومنها من انتصر له، ومال إليه، ومنها من ساقه على أنه رأي من بين الآراء، ومنها من عامله معاملة الإنكار على كل من قال في الصفات بالتأويل والمجاز، كتأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء، واليد بمعنى القدرة والنعمة، وغيرها من الصفات والأسماء.

والمعلوم أنّ أهل الحديث وجمهور السلف قد واجهوا هذا المذهب مواجهة ضارية لم تخل من تبديع وتكفير، وسموا كل الذين أولوا صفة من صفات الله، أو اسماً من أسمائه الواردة في الكتاب والسنة، بلفظ أو معنى يخرجها عن ظاهرها، بالجهمية والمعطلة، وعدّوا فعل التعطيل مقدمة لإعدام الذات الإلهية ونفيها وسلبها وجودها الحقيقي، الذي تُعَيِّنُهُ هذه الأسماء؛ إذ نفي حقيقة الاسم والصفة نفْيٌ للمسمى والموصوف. وتغيير لفظ الآية والحديث بلفظ غيره، بدعوى التنزيه والتوحيد، والتخلص من عقيدة التشبيه والتجسيم، وبدعوى إمكان حمل ألفاظ الأسماء والصفات على المجاز، تشكيكٌ في مخاطبة الحق خلقه بالحقيقة، وتنزيه للرب عما وصف به نفسه من اليد والوجه والعين والاستواء والصورة، وغيرها من الصفات المتعينة، ويلزم عنه تأويل كل كلام الرب على غير ظاهره أو حقيقته، طلباً لما يعتقد أنه تنزيه للمتعالى المطلق والمجرد عن التعينات الخارجية. ويرى ابن تيمية «أن الإقرار بوجود واجب بنفسه، موجود في الخارج، يكون موجوداً مطلقاً محضاً مجرداً عن المعينات والمخصصات، من أظهر الأمور فساداً في بديهة العقل»<sup>(1)</sup>.

والأولى في مذهب المنتسبين إلى السلف إثبات ما أثبتته الله لنفسه، من غير تعطيل، ولا تمثيل، ومن غير تكييف ولا تحريف، وهي القاعدة المعيار التي أعملها جميع المنتسبين إلى أهل الحديث، في باب الأسماء والصفات،

(1) ابن تيمية، بيان تليس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 354.

إثباتاً ونفياً<sup>(1)</sup>، على وجه لا نقص فيه، وعلى الوجه اللائق بالله حقيقة، فكما لهُ يد لا تشبه أيدي المخلوقين، وله وجه وسمع وبصر كذلك، فإن له صورة لا تشبه صور المخلوقين، مع قطع الاستشراق عن كيفية تلك الصورة، أو الصفة. وقد بسط ابن تيمية هذا الموقف السلفي، ودافع عنه في كل كتبه، ورسائله، وردوده، ومناظراته، وتبعه في ذلك تلميذه ابن قيم الجوزية<sup>(2)</sup>، وعُدّا من أبرز ورثة تراث سلف أهل الحديث، وأقوالهم في الكلام والعقيدة، وخلفاء مدرسة قائمة في التنظير لهذه الأقوال، وإعادة بناء عقيدة التوحيد في الإسلام، بما ينسجم مع المنقول الصحيح من ألفاظ المشرع، من غير استبدال لها، أو تجاوز لمعانيها الظاهرة المرادة، إلى محتملات ومجازات وتأويلات. لذلك عَدَدْنَا هذا الموقف من المواقف الممثلة للقراءة المرجعية لنصوص الأسماء والصفات، وخلاصة هذه القراءة لموضوعة الصورة، في نصوص الأسماء والصفات، إثبات أنّ لله صورة حقيقة لا ثقة به، كما أنّ له صفات كاملة حقيقة لا ثقة به أيضاً. وإثبات الصورة للرب لا يلزم عنه أن تكون مشابهة لصور المخلوقين، كما أنّ إثبات وجه له، لا يلزم منه مماثلة وجهه لوجوه المخلوقين، ولا حياته لحياتهم؛ بل ولا ذاته لذواتهم، وهذا باب مطرد في جميع الصفات والأسماء في هذه القراءة.

(1) معظم كتب أئمة الحديث والسلف والسلفية قديمها وحديثها لا تقبل بديلاً لفظياً وتأويلياً للفظ «الصورة» في أخبار الأسماء والصفات، ونهت عن رفض ما وصف به الحق نفسه في صحيح المنقول والآثار، أو الصدف عنه، والتطاول على اللفظ، بتغيير معالمه وتعطيل حقيقته، والحق، عندها، في إثبات ما أثبتته الله لنفسه، ونفي ما نفاه عنه، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل. وعُدَّ هذا هو الحد الفاصل بين العقيدة السلفية المرجعية الصحيحة والسليمة في الله، وغيرها من العقائد والمذاهب التمثيلية، أو التأويلية التعطيلية، أو التخيلية.

(2) نكتفي بالإشارة إلى كتابين جامعين لإرث السلفية وأهل الحديث في الباب، هما: (بيان تلبيس الجهمية) لابن تيمية، في 10 أجزاء، (م.س)، و: (الصواعق المرسلّة) المفقود، لابن قيم الجوزية، والمحفوظ منه مختصر مطبوع بعنوان: (مختصر الصواعق المرسلّة)، (م.س).

لدى متكلمي اليهود والنصارى نحو هذا النقاش في قراءاتهم لآية الصورة من سفر التكوين في العهد القديم (التوراة)، ونصها: «خلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقهم»<sup>(1)</sup>، فهذا المتكلم والفيلسوف اليهودي الأندلسي موسى بن ميمون يتأول الصورة في الآية المذكورة على أنها «الصورة النوعية التي هي الإدراك العقلي، لا الشكل والتخطيط (...)» وقيل في الإنسان من أجل هذا المعنى، أعني من أجل العقل الإلهي المتصل به، أنه على صورة الله وشاكلته، لا أن الله تعالى جسم، فيكون ذا شكل»<sup>(2)</sup>. وذكر أن الناس قد ظنوا «أن الصورة في اللسان العبراني تدل على شكل الشيء وتخطيطه، فأدى ذلك إلى التجسيم المحض (...)» وظنوا أن الله على صورة الإنسان، أعني شكله وتخطيطه، فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه، ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد، كذبوا النص؛ بل يعدمون الإله، إن لم يكن جسماً ذا وجه ويد، مثلهم في الشكل والتخطيط، لكنه أكبر وأبهى بزعمهم، ومادته، أيضاً، ليست بدم ولحم. هذه غاية ما رأوا أنه يكون تنزيهاً في حق الله»<sup>(3)</sup>. وقد نقل إيمانويل ليفيناس ما يشبه هذا التأويل عن الربّي (Haim voloziner) في تأويله للصورة، في آية التوراة، بمعنى الروح الإلهية المتصلة بالإنسان والمديرة للعالم، فكما أن الروح تدبر في الإنسان بدنه في هذا العالم، فإنّه يمكننا أن نرتفع ونصعد إلى هذا الجذر، أو الأصل الروحي، الذي يدبر الإنسان والعالم، وهو روح كل الأرواح، النازمة لحركات كل متحرك، ولأن هذه الروح نفخت في الإنسان، فإن صورة أفعاله وأقواله وأفكاره، التي يدبر بها وجوده في العالم، جاءت مضاهية لهذه الروح أصل الأرواح ومصدرها، في تدبيرها العلوي

(1) الكتاب المقدس، (م.س)، العهد القديم، سفر التكوين (1-26، 27).

(2) ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، ج 1، تحقيق الدكتور حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت)، ص 22-24.

(3) المرجع نفسه، ص 22-23.

للوجود، من كونها مبدأ الحياة ونَفْسُها (néfesh)، وروح الوجود (roua'h)، ونسمة الله ونفخه (neshama)<sup>(1)</sup>.

والصورة، بمعنى روح الأمر وجوهر الشيء، أو الموجود وماهيته، اختياراً من بين الاختيارات التأويلية العديدة لحديث الصورة لدى أبي حامد الغزالي، كما تقدم ذكره في القسم الأول من هذا الكتاب. على أن أغلب تأويلات أحاديث الصورة استحسنت إعطاء معنى الصفة للمراد من الصورة، كما تقدم نقله عن الفخر الرازي.

### 2-3-3- تحليل البنية التداولية للحديث:

استعمل السياقان الداخلي والخارجي لتوجيه دلالة حديث رؤية الرسول ربّه في أحسن صورة، والحدّ من قوته «التشبيهية»، أو «التجسيمية» في إثبات صورة ما لله، أو إحالته على صفات يعتقد المنسوبون إلى التنزيه المطلق أنّها لا تليق بالباري الخالق المصور والمتعالى، ومن ثمة التفت عدد من القراءات والتأويلات الكلامية إلى السياق المتضمّن في الحديث، لتوجيه دلالة، والتخفيف من قوّته الاستدلالية والحجاجية في باب الأسماء والصفات المنعوتة بالمشتبه والمشكّل، ومنها ما يُشعر بالشكل والهيئة والجارحة، وإمكان التعين والرؤية والجهة والتحيز، والحركة في المكان والزمان.

#### أ- السياق الداخلي:

انته التحليل السياقي إلى أن حديث رؤية النبي ربه في صورة يتضمّن قرائن ومشيريات وروده، وموضع رؤية الرسول ربه، وهو في المنام، فراوي الحديث، سواء من طريق معاذ بن جبل، أم من طريق ابن عباس، نصّ على أنّ النبي تأخر عن صلاة الصبح بالناس، حتى كادوا يتراءون قرن الشمس، وأنّ النبي لما حضر حكى لهم ما أخره عن الصلاة، وفيه أنه قام الليل ونعس في صلاته، حتى

(1) E.Levinas, L'au-delà du verset, Lecture et discours talmudiques, éd Minuit, coll critique, Paris, 1982, p.189- 192.

استيقظ، فإذا برّبه في أحسن صورة، فيكون هذا المشير السياقي، وفق هذه القراءة، دالاً على أن هذا الذي يحكيه الرسول هو رؤيا منام، وليس رؤية عين.

فإذا كان حديث خلق آدم على صورته قد أوقفنا على التباس في ضمير (الهاء)، الذي يحتمل عودته إلى آدم، أو إلى الله، فإنّ حديث الرؤية في صورة يضفي على الموقف القرائي، الذي يلتمس القطع الدلالي بالمعنى المراد، مزيداً من الحيرة والغموض، لما احتمل الإتيان والرؤية في صورة، معنيين لا تقطع مجموعة أحاديث الرؤية النبوية للرب بأحدهما: مجيء الرب في الرؤى والأحلام، والمواجهة البصرية العيانية في اليقظة التامة؛ بل إن الفعل (رأى) في العربية يكون للرؤيا/الحلم، كما للرؤية/المعاينة، ففي رواية أبي قلابة عن ابن عباس: «أتاني الليلة ربي في أحسن صورة، قال -أحسبه في المنام- فقال: ...» الحديث<sup>(1)</sup>. وفيه نص من الراوي على احتمال أن يكون الرسول إنما يحكي «رؤية» منامية، فتكون الرؤية، أو الرؤيا هنا، من تصرفات الخيال<sup>(2)</sup>. ويذهب ابن تيمية في تعقبه كل روايات الحديث، إلى أنّ عدداً منها قد تضمن التصريح بالمنام، ومنها رواية أبي هريرة: «رأيت ربي في منام... وفي منامي...»<sup>(3)</sup>، ورواية لابن عائش ومعاذ بن جبل: «إني نعتست فاستثقلت نوماً، فرأيت ربي في أحسن صورة»<sup>(4)</sup>، ورواية أم الطفيل: «رأيت ربي في المنام...»<sup>(5)</sup>، ولذلك لم يستغ ابن تيمية أن يقول الرازي إن من وجوه تأويل الرؤية في الحديث أنّها كانت في المنام، وعند ابن تيمية أنّ هذا ليس تأويلاً؛ بل هو ظاهر الحديث: «وقد بينا أنّ ألفاظ الحديث صريحة في أنّ هذه الرؤية كانت في المنام، فيكون هذا الوجه هو المقطوع به، وما سواه باطل، ولكن لا يكون ذلك من باب التأويل؛ بل الحديث على ظاهره،

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 339.

(2) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 103.

(3) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 333-334.

(4) المصدر نفسه، ج 7، ص 340.

(5) المصدر نفسه، ج 7، ص 194.

فيكون ظاهره أنه رآه في المنام، وهذا حق ولا يحتاج إلى تأويل، وهذا مقصودنا، فإنهم يدعون احتياج هذه الأحاديث إلى تأويل يخالف ظاهر لفظه؛ لأن ظاهرها عندهم ضلال وكفر، وهم غالطون تارة في ما يدعون أنه ظاهر، وليس كذلك<sup>(1)</sup>. وهذا يعني أنه ليس في ظاهر الحديث أنه رآه يقظة؛ بل ثبت من سياقه وظاهره (الليلة، نعست فاستثقلت نوماً، في المنام، في منامي...)، ومن غير تأويل، أن الرؤية منامية، ويكون تعبيرها وتأويلها جائزاً، كما وقع من تعبيرات الرسول، وتأويلاته لرؤى رآها في المنام، من مثل رؤيته اللبن، وتأويله على أنه العلم<sup>(2)</sup>، ومن مثل رؤيته كذلك في المنام القميص، وتأويله على أنه الدين<sup>(3)</sup>، وتأويله القيد في رؤيا أخرى على أنه ثبات في الدين<sup>(4)</sup>، وتأويله رؤيا رآها الصحابي عبد الله بن سلام، وفيها رؤية روضة وسطها عمود، وفي أعلاها عروة، وأولها الرسول على أن الروضة

(1) ابن تيمية، بيان تليس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 366.

(2) نص الحديث عن عبد الله بن عمر، قال: «قال رسول الله ﷺ: بينا أنا نائم، أتيت بقدر لبن، فشربت منه حتى إني لأرى الري يخرج من أظفري، ثم أعطيت عمر. قالوا: فما أولته يا رسول الله؟ قال: العلم». أخرجه البخاري في الصحيح (1/ 31، و 9/ 45، 51). ومسلم في الصحيح (رقم الحديث 239) وغيرهما، قال ابن حجر في فتح الباري (7/ 46): «وجه التعبير بذلك، من جهة اشتراك اللبن والعلم في كثرة النفع، وكونهما سبباً للصالح، فاللبن الغذاء البدني، والعلم الغذاء المعنوي».

(3) نص الحديث عن أبي سعيد الخدري، قال: «قال رسول الله ﷺ: بينما أنا نائم رأيت الناس يعرضون علي، وعليهم قمص، منها ما يبلغ الثدي، ومنها ما يبلغ دون ذلك، ومّر علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره. قالوا: فما أولته يا رسول الله؟ قال: الدين». أخرجه البخاري في الصحيح (1/ 12، و 5/ 15، و 9/ 45). ومسلم في الصحيح (رقم الحديث 2390)، وغيرهما. وذكرنا أن تأويل القميص بالدين؛ لأن الدين يستر عورة الجهل، كما يستر الثوب عورة البدن.

(4) نص الحديث عن أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا اقترب الزمان، لم تكذب رؤية المؤمن تكذب، وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثاً، والرؤيا ثلاث، رؤيا بشرى من الله عز وجل، ورؤيا مما يحدث به الإنسان نفسه، ورؤيا تحزين من الشيطان، فإذا رأى أحدهم ما يكره فلا يحدث به، وليقم وليصل. والقيد في المنام ثبات في الدين، =



هي الإسلام، والعمود عمود الإسلام، والعروة هي العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومجموع ذلك أنّ الرجل على الإسلام حتى يموت<sup>(1)</sup>. وغير ذلك ممّا تعجّ به كتب السنة والآثار من صحيح الأخبار، في تعبير النبي رؤى رآها، أو رآها أصحابه، ولم يأخذها على ظاهر لفظها، وإنما أولها، وجاز من لفظها الظاهر إلى ما يرمز إليه في الباطن.

ومن ثمة، إن من استندوا إلى السياق الداخلي لحديث رؤية الرسول ربه في أحسن صورة، لإثبات أنّ الصورة الإلهية المرتبة هي صورة منامية تحتاج إلى تعبير، نقلوا مشكل الحديث من باب الأسماء والصفات الإلهية، إلى أبواب الرؤى والأحلام والمبشرات، تمييزاً بين الحقيقة والمجاز، واليقظة وال المنام، وبين عالم الحس والمشاهدة، وعالم الوهم والخيال؛ «إذ المنام وهم، والأوهام لا تكون حقائق، وإن الإنسان يرى كأنه يطير، أو كأنه قد صار بهيمة، وقد رأى أقوام، في منامهم، الحق سبحانه على ما ذكرنا»<sup>(2)</sup>.

= والغفل أكرهه». أخرجه البخاري في الصحيح (9/ 48). ومسلم في الصحيح (رقم الحديث 2263)، وغيرهما.

(1) نص الحديث عن قيس بن عباد قال: «كنت جالساً في مسجد المدينة، فدخل رجل على وجهه أثر خشوع، فقالوا: هذا رجل من أهل الجنة، فصلّى ركعتين تَجَوَّزَ فيهما، ثم خرج وتبعته، فقلت: إنّك حين دخلت المسجد، قالوا هذا رجل من أهل الجنة، قال: والله ما ينبغي لأحد أن يقول ما لا أعلم، وسأحدثك لم ذاك. رأيت رؤيا على عهد النبي ﷺ، فقصصتها عليه، ورأيت كأنني في روضة، ذكر من سعتها وخضرتها، وسطها عمود من حديد، أسفله في الأرض، وأعلاه في السماء، وفي أعلاه عروة، فقبل لي: ارقّه، قلت: لا أستطيع، فأتاني منصف (خادم) فرفع ثيابي من خلفي، فرقيت حتى كنت في أعلاها، فأخذت بالعروة، فقبل لي استمسك، فاستيقظت، وإنها لفي يدي، فقصصتها على النبي ﷺ، فقال: تلك الروضة الإسلام، وذلك العمود عمود الإسلام، وتلك العروة الوثقى، فأنت على الإسلام حتى تموت. وذلك الرجل عبد الله بن سلام». أخرجه البخاري في الصحيح (5/ 47). ومسلم في الصحيح (رقم الحديث 2484)، وغيرهما.

(2) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، (م.س)، ص32.

على أنّ هذا الموقف التأويلي دخل في دوامة لا تنتهي من الردود الكلامية والعقدية، فقد تعقبه آخرون بقولهم: إن رؤيا الأنبياء حقّ ووحي، مصداقاً للحديث الصحيح، أنّ رؤيا الأنبياء وحي، وتجربة النبوة والوحي تبتدئ برؤى الأنبياء، فكانت رؤيا النبي، كما في حديث عائشة، تأتي مثل فلق الصبح في صدقها ورسالتها<sup>(1)</sup>؛ بل إنّ الرؤيا الصادقة جزء من أجزاء النبوة، كما في حديث أنس بن مالك<sup>(2)</sup>، وكما في حديث أبي رزين العقيلي، أن الرؤيا جزء من أربعين، أو ستة وأربعين جزءاً من النبوة<sup>(3)</sup>.

وذكر آخرون أنّ القول بصدق الرؤيا وانتمائها إلى النبوة والوحي لا يمنع من تأويلها وتعبيرها، وكان النبي إبراهيم قد صدّق رؤيا رآها يذبح فيها ابنه، فَهَمَّ بتصدقها أخذاً بظاهرها، وإيماناً منه بأنّ الأمر كما رآه، لولا أن عبّرت له بفدية<sup>(4)</sup>، وأفهم أنّ الكباش المطلوب ذبحه، ظهر في الرؤيا بصورة ولد إبراهيم، فوجب التأويل؛ لأن موطن الخيال يطلب التعبير، وإبراهيم ما وقي

(1) عن عائشة، أنها قالت: «أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا الصَّادِقَةُ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصَّبْحِ». أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب التعبير، باب أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي، الرؤيا الصالحة. (رقم الحديث 6982).

(2) عن أنس بن مالك: «أن رسول الله ﷺ، قال: الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة».

حديث صحيح أخرجه البخاري في الصحيح (9/38). ومسلم في الصحيح (رقم الحديث 2264)، وغيرهما.

(3) عن أبي رزين العقيلي: «قال رسول الله ﷺ: الرؤيا جزء من أربعين أو ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وهي على رجل طائر، فإذا حدث بها وقعت».

حديث صحيح أخرجه أحمد (4/10، 11، 12، 13)، والبخاري في التاريخ الكبير (4/2، 178)، وأبو داود (5020)، والترمذي (2380-2381)، وابن ماجه (3914)، والدارمي (2/162)، والحاكم (4/390)، والطبراني في الكبير (19/204).

(4) ﴿وَنَدَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّكَ هَذَا لَهُوَ الْبَلْتَأُ الْمُنِينُ ﴿١٠٦﴾ وَوَدَّعْنَاهُ بِذَنْبٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: 104-107].

الموطن حقّه، وصدق الرؤيا<sup>(1)</sup>، وما قال له ربه: «صدقت في الرؤيا، أنه ابنك، لأنّه ما عبرها؛ بل أخذ بظاهر ما رأى، والرؤيا تطلب التعبير، ولذلك قال العزيز: إن كنتم للرؤيا تعبّرون، ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رأى إلى أمر آخر، فكانت البقر سينين في المحل والخصب، فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه، وإنما صدق الرؤيا في أنّ ذلك عين ولده، وما كان عند الله إلا الذّبح العظيم في صورة ولده، ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام، فلو رأى الكيش في الخيال، لعبره بابنه أو بأمر آخر<sup>(2)</sup>. وفي رؤيا إبراهيم دلالة على أنّ رؤيا الأنبياء تقبل التعبير والتأويل، مثلما أوّل النبي يوسف رؤى وأحلام أهل عصره، ورؤى عزيز مصر.

إن موضوع الرؤى والأحلام والمبشرات لصيق بمبحث الصورة في اللاهوت الإسلامي القديم؛ إذ جميع الأنبياء عاشوا تجارب مع الصور والرؤى والتمثلات من آدم إلى محمد، اندرجت في دلائل نبوتهم، وضممتها كتب العقائد وأصول الدين، لدى جميع الملل والنحل والفرق والمذاهب. ويُعَدّ، في هذا الصدد، عالمُ الخيال موضوعاً عقدياً خالصاً، بنيت عليه منازعات كلامية في حقيقته وفي شرعية الاستدلال به والحجاج في علوم اللغة والأدب وعلم الكلام والتصوف، وسائر العلوم الشرعية، وأدّى إلى ظهور توسّع إسلامي في مقاربة الشعور الإنساني، من حيث صلته بالعالم وبالحقيقة.

يمثّل ابن عربي، في حد ذاته، بجمعيته، نقطة استقطاب كبيرة لكلّ النصوص والمواقف والخطابات السائدة في المجال التداولي الشرعي والإنساني إلى غاية عصره، ومنعطفاً مركزياً في إعادة بناء النقاش المتشعب بشأن أحقية الصورة والخيال والرؤى والأحلام، أو «الخطاب البرزخي»<sup>(3)</sup>،

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 86.

(2) المصدر نفسه، ص 85-86.

(3) اللفظ لابن عربي، رحمة من الرحمن، (م.س)، ج 3 ص 488.

وسائر ظواهر الشعور الإنساني، في إنتاج معرفة ممكنة ومحكمة بالواقع والحقيقة، وفي تأصيل تأمل جديد في نصوص الوحي والأخبار، وإعادة قراءتها بالجمع، في ضوء تجربة الشعور الإنساني في العالم، بعيداً عن أحكام الثنائيات الأخلاقية والعقلية، القائمة على مطلق الفصل بين الصدق والكذب، والحقيقة والوهم، والكمال والنقص، والتي تصادر الحق في الاختلاف والمغايرة والتعدد في الحقيقة، من حيث هي اختلاف وتلوين، ونسبة وإضافة، وقصد وعبور، وسيلان دائم، لا تخلص أو تتمحض لأحد الجانبين.

هذا ولا نزاع بين أغلب طوائف المسلمين في مسألة رؤية الله في المنام، وأكثر مثبتي الرؤية ونفاتها قالوا بجواز رؤية الحق في المنام، ولا إشكال، ما دامت الرؤية، في أبعد تقدير، هي وَهْم «قد جعله الله تعالى دلالة للرائي على أمر يكون، أو كان من طريق التعبير والأوهام، قد يتعلّق بالموهوم على خلاف ما عليه الموهوم، فلا ينكر أن يقال مثله فيه من طريق الرؤيا... وإنّ الرائي قد يرى في المنام ما لا يكون على ما يراه... وقد يصح مثله على الأنبياء والأولياء؛ إذ وردت الأخبار برؤيا الأنبياء والصالحين أنّهم رأوا في منامهم أشياء، كانت أحكامها بخلاف ما رأوها، وصحّ ذلك؛ لأنّها أوهام تجري مجرى الدلالات، باختلاف طريق التأويلات. وقد ذكر بعض أصحاب التعبير ذلك في كتبهم الموضوعة لذلك، وعبروا ذلك بتأويله، كما عبروا، أيضاً، من يرى النبي ﷺ في المنام، أو يرى القيامة أو الجنة والنار، وفي سائر ما يرى في المنام ممّا له تعبير... وإذا كان ذلك سائغاً -وقد ذكره نصّاً بعض الرواة- وجب أن يكون التأويل محمولاً عليه، لاستحالة كون الباري مُصَوِّراً بالصورة والهيئة والتركيب والحد والنهاية»<sup>(1)</sup>.

وقد ذهب بعض غلاة نفاة الرؤية والصورة، إلى إنكارها جملة وتفصيلاً، يقظة ومناماً، دنيا وآخرة، إنكار وقوع، وإنكار جواز، وإلى ردّ جميع الأخبار

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 72-73.

والآثار الواردة في هذا الباب، سنداً ومتناً، على كثرتها، وتلقّي أهل الحديث لها بالقبول والتصحيح بميزان الجرح والتعديل، بدعوى مخالفتها لمقتضيات التنزيه والتعالي والتوحيد الخالص، المتضمنة في الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، وفي الآية: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]. يقول حسن بن علي السقاف في مسألة الرؤية: «فالصحيح عندنا، بل الذي نقطع به، ونرى ما سواه خرافة من الخرافات، أنّ الله تعالى لا يُرى في النوم البتة؛ لأن الله تعالى لا شكل له، ولا صورة، ولا هيئة، وليس بنور بمعنى الضوء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 4]. والمعروف أنّ من يقول بأنّه رأى ربه في النوم، أنّه يرى رجلاً أو صورة إنسان يكلمه، ويقع في قلبه أنّه الله تعالى، وهذا ما يسميه بعض المخرفين بحجاب الصورة، والله تعالى منزّه عن الصورة والأشكال قطعاً، فعلى التحقيق يكون هذا الرائي لم ير الله تعالى»<sup>(1)</sup>.

غير أنّه لا يتمكّن دفع الرؤى والأحلام، بمقاييس الصدق والكذب، والخلط بين حكم الواقع وحكم القبمة، ونفي ما يحدث في الشعور، وإنما بتأويل الحلم وتعبير الرؤيا؛ لأن موضوع الرؤيا والحلم يُعرض في صورة قد لا تتطابق بالضرورة مع الحقيقة الموضوعية الخارجية المراد التعبير عنها، ولذلك رأى ابن تيمية أن إنكار وقوع رؤية الرب في المنام مجرد جحود لما عُلم بالضرورة من أنّ الرؤى والأحلام لا يمكن التدخل فيها، بمنع وقوع موضوع ما في دائرتها؛ لأنها خارج إرادة الرائي وشعوره، و«وجود هذا مما لا يمكن دفعه؛ إذ الرؤيا لا تقع للإنسان باختياره»<sup>(2)</sup>، فيرى الله أو غيره ممّا يحبه أو يكرهه، ومما لا علم له به، من غير أن يكون المرئي في نفسه هو كذلك؛ بل تكون له صورة مناسبة لعمله أو اعتقاده؛ إذ «في المنام يمكن رؤية

(1) السقاف، حسن بن علي، مسألة الرؤية، (م.س)، ص 84.

(2) ابن تيمية، بيان تليس الجهمية، (م.س)، ج 1، ص 326.

الله تعالى على كلّ حال وفي كلّ الصور»<sup>(1)</sup>، ولا مانع إلا الجحود، فالأحلام والرؤى لا ينبغي، في الحقيقة، أن تكون موضوع جحد وقوعها في عالمها، وظهور الرب فيها بصورة ما، فالنزاع فيها إنما هو في العالم الحسي، وعالم اليقظة في هذه الدنيا، هل وقعت فيه لأحد رؤية الرب عياناً؟ وهل الصورة في الرؤيا هي صورة المرئي حقيقة؟ والثابت، عند ابن تيمية، أنّ الحديث الصحيح، الذي أخرجه الإمام مسلم، قاطع بأنه لا أحد يمكنه أن يرى ربه في الحياة الدنيا، وفيه قول النبي: «اعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربه حتى يموت»<sup>(2)</sup>، فوجب المصير إلى اعتبار رؤية الرب في الدنيا رؤيا منامية، وأنها حق في نفسها كسائر الرؤى والأحلام القاهرة، تُتأول بما يناسبها في الحس، «فهذا التمثيل والتخيل حقّ وصدق في مرتبته، بمعنى أن له تأويلاً صحيحاً يكون مناسباً له، ومشابهاً له من بعض الوجوه؛ فإنّ تأويل الرؤيا مبناها على القياس والاعتبار والمثابفة والمناسبة. ولكن من اعتقد أنّ ما تمثّل في نفسه، وتخيل من الرؤيا، هو مماثل لنفس الموجود في الخارج، وأنّ تلك الأمور هي بعينها رآها، فهو مبطل، مثل من يعتقد أن نفس الشمس التي في السماء والقمر والكواكب انفصلت عن أماكنها وسجدت ليوسف، وأن بقراً موجودة في الخارج سبعةً سماناً أكلت سبعةً عجافاً، فهذا باطل»<sup>(3)</sup>.

على أنّ في مسألة الرؤية تفريعات كثيرة، بين إنكارها مطلقاً دنيا وآخرة، ويقظة ومناماً، وإثباتها مطلقاً في جميع المواطن، أو إثباتها في مواضع، ونفيها في أخرى، كإثباتها في الآخرة ونفيها في الدنيا، أو إثباتها مناماً وخيالاً، ونفيها حساً وحقيقة في موطن اليقظة والصحو والعيان، وإثباتها لآحاد من الناس ونفيها لغيرهم، من مثل إثباتها بالنص للنبي لاختصاصه بها، أو لبعض الصالحين والعباد المصطفين، دون سواهم من عامة الخلق

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 248.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 227.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 325-326.

والمؤمنين. وتضاربت أقوال المعتنين بموضوع الرؤية أو الرؤيا، تبعاً لمرجعياتهم وأصولهم في الاعتقاد والاستدلال والتأويل، وتطرقت الهرمينوطيقا الإسلامية إلى مسائل لغوية (من مثل التمييز بين الرؤية والرؤيا في فعل: رأى، وعين الحس الباصرة، وعين القلب، والخيال، والبصيرة، والتوسع في فعل الرؤية؛ أهو رؤية أم إراءة أم تراء، كما دلت عليه ألفاظ نصوص من الكتاب والسنة، في سياقات منفصلة، كما في الحديث الموقوف: «ونحن نترأى الله»<sup>(1)</sup>، وفي الآية: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْفَتْحِمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ...﴾ [الأنفال: 44]، وفيزيائية (المادة والصورة، والجسم والجسد، والنور والضوء، والنظر والبصر، والحجاب والمرايا، وحدوث الصور والأشكال والهيئات والتركيب، والأبعاد والانعكاسات، والإدراكات والشعاعات والانطباعات...)، وعقدية (تتصل بالنبوة والألوهية، والتعالي والمحيثية، والتشبيه والتنزيه، والأسماء والصفات، والنفي والإثبات، والجواز والامتناع...). مثلما عالجت هذه الهرمينوطيقا مسائل مرتبطة بتوثيق، أو تحقيق، أو تفسير، أو توجيه النصوص الكثيرة والمطرودة في الكتاب والسنة، وفي أقوال الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، المثبتة للرؤية تارة، والنافية لها تارة أخرى، أو المقيدة لها باشتراطات واختصاصات في مواضع ومواطن ولأشخاص (تمّ حمل النصوص المطلقة في الرؤية على النصوص المقيدة، كما أعملت قواعد ترجيح رواية وتغليبها على أخرى في حال ثبوتها جميعها، أو قواعد الجمع بينها، أو تقديم الصحيح المتضمن للإثبات والزيادة، على الصحيح المتضمن

(1) هو قول عبد الله بن عمر بن الخطاب لعروة بن الزبير، لما خطب إليه ابنته في الطواف: «أتحدثني في النساء ونحن نترأى الله بين أعيننا». وفي رواية: «ونحن نتخايل الله عز وجل بين أعيننا». والحديث بلفظ: «إنك أدركتني في الطواف، فذكرت لي ابنتي ونحن نترأى الله بين أعيننا» أورده ابن سعد في: الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1990م، ج 4، ص 126.

للنفي أو النقص، فرواية المثبت مقدمة على رواية النافي، والزيادة من الثقة مقبولة، أو القطع بها ثبوتاً، مع عدم القطع بدلالة من دلائلها، أو التشكيك والتوقف والحيرة...).

لقد تعرضت مسألة الرؤية لحظ وافر من الخلافات الكلامية في احتمال تعلق الرؤية «في أحسن صورة» بالرائي لا بالمرئي، أو بالمرئي دون الرائي، أو بفعل الرؤية في حد ذاته. وانتقلت المنازعات اللفظية والكلامية فيها إلى ترسيم الحدود بين الطوائف والمذاهب، حتى جعلت المسألة فيصلاً في التمييز بين الفرق الناجية والفرق الضالة، وأصلاً من أصول الاعتقاد الصحيح، يتبع القول في سائر المعتقدات لها، لتعلق الاعتقاد بها نفيًا، أو إثباتًا، أو تقييداً<sup>(1)</sup>. على الرغم من أن الخلاف في هذه المسألة لا يوجب الإخراج من الملة والدين جملة وتفصيلاً، لاحتضان النصوص والأصول النقلية جميع الاختلافات في الباب، واتساعها للتأويل اللغوي والعقلي. ومن جملة استنتاجات بعض أهل الحديث في المسألة، قول الحافظ الذهبي: «ولا نعنف من أثبت الرؤية لنبينا في الدنيا، ولا من نفاها؛ بل نقول: الله ورسوله أعلم؛ بل نعنف ونبذع من أنكر الرؤية في الآخرة؛ إذ رؤية الله في الآخرة ثبتت بنصوص متوافرة»<sup>(2)</sup>، كما لا يتوقف ثبوت النبوة عليها، في ما ذهب إليه ابن أبي العز: «وإن كانت رؤية الرب تعالى أعظم وأعلى، فإن النبوة لا يتوقف ثبوتها عليها البتة»<sup>(3)</sup>.

(1) ينظر، بشأن حديث رؤية النبي ربه في صورة، العرض المستفيض، الذي أعاد فيه ابن تيمية بناء حجج أهل الحديث، ونقاشاتهم مع المتكلمة في موضوع الرؤية، في المجلد السابع من كتابه السجالي: بيان تلبس الجهمية، (م.س)، من ص 150، إلى ص 371، والكتاب، في أجزاء العشرة، رد على كتاب: أساس التقديس للرازي.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1996م، ج 10، ص 114.

(3) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله بن عمر الدميحي، دار الوطن، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1418هـ/ 1997م، ج 1، ص 222.



ولولا غلبة كثير من الشحن العاطفي بين المختلفين والمتنازعين، وتملق العامة بالتشنيع المتبادل بين المتكلمين في مسائل الصورة والرؤية والأسماء والصفات عموماً، واستبشاع المقالات؛ بل ووجهات النظر، والتعوذ منها، لوجدت بعض التلميحات والتصريحات المتقدمة، الماثلة في ثنايا الجدل والنقاش، طريقها إلى القبول والظهور والتعميق والتوسيع، بما يسهم في نقل الجدل في الرؤية والصورة من المجال الفيزيائي الحسي، إلى المجال الشعوري والظاهراتي، أو بعبارة قدماء الصوفية: من قبض حضرة الجلال إلى بسط حضرة الجمال، ومن الذات المعرة المطلقة التنزيه والتعظيم والتقديس، إلى مراتب ظهورها في المظاهر بحسب الاستعداد والقبول، والتوجه والقصد، تنتقل معه الصورة من اعتبارها شيئاً من أشياء العالم، أو واقعة مادية، إلى عدها شؤناً وظاهرة وجود، وفعلًا محدثاً لأثر في الوجود بين متضايفين: متجلٍّ ومتجلّى له، راءٍ ومرئيٍّ.

حاول ابن تيمية، على سبيل المثال، في إثباته رؤية الرسول ربه في صورة في المنام، وفي تأمله الصورة في الرؤيا المنامية، أن يبرز انتفاء قاعدة مشابهة المرئي في الحلم لموضوعه الذي يحيل عليه في الواقع، أو لمرجعه، مؤكداً أنّ الرؤية المنامية للرب، وإن كانت حقاً، فإنّها لا تعكس جميع خصائص موضوعها بالمماثلة والمطابقة، فالله المرئي في المنام؛ بل وسائر الصور والمرئيات في الرؤى والأحلام، ليس كذلك في ذاته ونفسه، وإنما حال الرائي هو من أعطى صورة الحلم، لتكون بها المخاطبة ومنها، وليدرك منها الرائي، أو صاحب التعبير، «المناسبة» بين الموضوع في الرؤية المنامية والخيالية عامة، والموضوع في الواقع والحقيقة، ولأن ما يُرى في المنامات أمثلة مضروبة للحقائق، لا انعكاسات ذاتية لهذه الحقائق، قال: «وقد يرى المؤمن ربه في المنام في صور متنوعة، على قدر إيمانه وبقينه، فإذا كان إيمانه صحيحاً لم يرَ إلا صورة حسنة، وإذا كان في إيمانه نقص رأى ما يشبه إيمانه. ورؤيا المنام لها حكم غير رؤية الحقيقة في اليقظة، ولها تعبير وتأويل، لما فيها من

الأمثال المضروبة للحقائق»<sup>(1)</sup>. ومن جملة استنتاجاته أنّ «الإنسان قد يرى ربه في المنام ويخاطبه. فهذا حقّ في الرؤيا، ولا يجوز أن يعتقد أنّ الله في نفسه مثل ما رأى في المنام، فإنّ سائر ما يُرى في المنام لا يجب أن يكون مماثلاً، ولكن لا بدّ من أن تكون الصورة التي رآه فيها مناسبة، ومشابهة لاعتقاده في ربه، فإن كان إيمانه واعتقاده حقاً، أُتِيَ مِنَ الصّور، وسمع من الكلام ما يناسب ذلك، وإلا كان العكس. قال بعض المشايخ: إذا رأى العبد ربّه في صورة كانت تلك الصورة حجاباً بينه وبين الله، وما زال الصالحون وغيرهم يرون ربهم في المنام ويخاطبهم، وما أظنّ عاقلاً ينكر ذلك، فإنّ وجود هذا مما لا يمكن دفعه؛ إذ الرؤيا تقع للإنسان بغير اختياره، وهذه مسألة معروفة، وقد ذكرها العلماء من أصحابنا وغيرهم في أصول الدين، وحكوا عن طائفة من المعتزلة وغيرهم إنكار رؤية الله، والنقل بذلك متواتر عمّن رأى ربّه في المنام، ولكن لعلهم قالوا: لا يجوز أن يعتقد أنه رأى ربه في المنام، فيكونون قد جعلوا هذا من أضغاث الأحلام، ويكونون، من فرط سلبهم ونفيهم، نفوا أن تكون رؤية الله في المنام رؤية صحيحة، كسائر ما يرى في المنام، فهذا مما يقوله المتجهمّة، وهو باطل، مخالف لما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها؛ بل ولما اتفق عليه عامة عقلاء بني آدم. وليس في رؤية الله في المنام نقص ولا عيب يتعلق به سبحانه وتعالى، وإنما ذلك بحسب حال الرائي، وصحة إيمانه وفساده، واستقامة حاله وانحرافه، وقول من يقول: ما خطر بالبال، أو دار في الخيال، فالله بخلافه ونحو ذلك، إذا حمل على مثل هذا كان محملاً صحيحاً، فلا نعتقد ما يتخيله الإنسان في منامه، أو يقظته من الصّور، أنّ الله في نفسه مثل ذلك؛ بل نفس الجن والملائكة لا يتصورها الإنسان، ويتخيّلها على حقيقتها؛ بل هي على خلاف ما يتخيّل ويتصوره في منامه ويقظته، وإن كان ما رآه مناسباً ومشابهاً لها، فالله -تعالى- أجل وأعظم»<sup>(2)</sup>.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (م.س)، ج 3، ص 39.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 1، ص 326-327.

إنّ الميل بالصورة في الرؤيا والحلم من جهة المرئي إلى جهة الرائي، أو القول بالمناسبة بين المرئي وحال الرائي واعتقاده، بدل المماثلة والمطابقة بين المرئي في الصورة وحقيقته في ذاته ونفسه، وضع لصورة المرئي في موطن التفاعل والتواصل، واعتراف بفاعلية التلقي لدى الرائي، وحظه؛ بل حقه، في «صورته» التي رأى، ونقل للصورة من الأيقون، الذي اختزلت إليه لدى من نُسبوا إلى التشبيه والتمثيل، أو لدى من خالفوهم ممن نُسبوا إلى التأويل والتعطيل، إلى الشفرة (السنن) التي تقتضيها البنية القصصية المؤسسة للصورة في الحلم، من حيث هي ضرب للأمثال، واختلاف لا تماثل.

ثمّ إنّ تنازع نسبة الصفة في عدد من المخاطبات الإلهية إلى طرفين، لتعاطف بينهما ومناسبة ما، وليس لمماثلة ولتطابق، مع الميل بها في الحقيقة إلى الطرف المستحق لها، دون الطرف الآخر، قد صرحت به نصوص من الوحي، وأعطت إمكانات لإقرار هذا الفهم والتفسير التفاعلي والتعاطفي، من مثل ما استند إليه ابن تيمية نفسه من أحاديث قدسيّة صريحة في الذهاب بالصفات والأسماء والنسب والإضافات في نصوص، إلى تفسيرها من موقع علائقي وترابطي بين المخاطب والمخاطب وموضوع الخطاب، ومن التضاييف القصدي في سياق الكلام؛ إذ يصف الربُّ نفسه بصفة ينكرها عبده، ويأتيه من الرب تفسيرها الذي يصرفها إلى الجهة المقصودة والمستحقة لها، وأن الصفة هنا شفرة للتخاطب، لا صورة للمخاطب، ولا ما عليه أمره في ذاته وحقيقته، وأنها من أنواع النزول والتنزلات والتجلي الإلهي، وقرب الحق من الخلق في حاجاتهم، ونموذجه ما ورد «في الصحيح مفسراً: يقول الله: عبدي جُعت فلم تُطعمني، فيقول العبد: رب كيف أطمعك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً جاع، فلو أطمعته لوجدت ذلك عندي. عبدي مرضتُ، فلم تُعُدني، فيقول: رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً مريض، فلو عُدتّه لوجدتني عنده. وهذا صريح في أنّ الله سبحانه لم يمرض، ولم يجع، ولكن مرض

عبد، وجاع عبده، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسراً ذلك بأنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، ولو عُدتّه لوجدتني عنده، فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل<sup>(1)</sup>، فأزال النص بعض الاشتباه، وما تبادر إلى ذهن العبد من أن مدلول ما نسبته الحق إلى نفسه من جوع ومرض تمثيل وتشبيه للخالق بالمخلوق، ونقل الدلالة إلى جهة المخلوق وأضاف الصفة إليه، وصرف فهم العبد ونظره إلى مقاصد الكلام والمراد من الخطاب. فدل الحديث القدسي المستشهد به هنا على إمكان تصحيح نسبة الصفة وصرفها تفسيراً إلى جهة من جهات القول والخطاب، أو إلى طرف من أطراف التخاطب في سياق تواصلتي وحواري برزخي مسنن ومشفر، يبرز أن نسبة المرض والجوع إلى الحق شفرة لا صفة، كما توهمها العبد المخاطب، ثم تفكيكها بما فُسرَت به نصاً، من تعاطف الحق ودنوه من الخلق، وإنزاله نفسه منزلة المحتاج، دعماً له، وإعلاء من شأن الإحسان والخير والرحمة بين الخلق. وعلى هذا الطريق، إن رأيَ مَنْ نَقَلَ الصورة والرؤية إلى جهة الرائي، بإثبات فاعليته وتصرفه، أو رأيَ مَنْ جَعَلَ الرؤية نسبة بين الرائي والمرئي، يحتمل القبول وعدم التشنيع عليه بمثل ما تضمنته المجادلات العقدية من تبديع وتفسيق وتكفير.

(1) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 48. والحديث القدسي المذكور رواه أبو هريرة، وأخرجه مسلم، الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، الحديث رقم 2569. ولفظه: «قال رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا بن آدم مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده. يا بن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي. يا بن آدم استسقيتك فلم تسقني، قال: يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي».

## ب- السياق الخارجي:

إنّ الذين اعتبروا الصورة، في حديث: «رأيت (أو أتاني) ربي في أحسن صورة»، رؤية منامية، لورود قرائن ومشيرات خارجية في سياق رواية الحديث، يبدو منها التنصيص على أنّ الصورة كانت خيالاً منامياً، والرؤية كانت رؤياً يجوز عليها التعبير والتأويل الجائزان للرؤى والأحلام، ولا يثبت بها أنّ الله صورة تكون صفة من صفاته، كما السمع والبصر، سيجدون في أحاديث أخرى منفصلة ما يعزّز موقفهم في القراءة السياقية الداخلية، بما يمنع أن تكون رؤية الحقّ حاصلة لأحد من الناس في الدنيا، فقد صحّ عن النبي أنه قال: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ»<sup>(1)</sup>. وقالوا: إنّ هذا نصّ يرفع الإشكال، ويثبت أنّ رؤية الله في الدنيا غير حاصلة يقظة وعياناً لأحد، وأنّ ما ثبت عن رسول الله، وعن بعض الصالحين والأولياء والمؤمنين، من رؤيتهم ربهم، إنما كان ذلك في المنام، مما يُجَوِّزُ أن نَعُدَّ ما ورد في أحاديث رؤية الله في صورة حديث خيال ومنام، لا تثبت به الله صفة الصورة، لإمكان التعبير الصورة في الرؤيا، كما تعبر وتُتَأَوَّل جميع الأحلام والرؤى على غير ما هو عليه ظاهر أمرها.

وقد تناوشت الآراء والتعليقات والتحقيقات هذا الاستدلال أو التأويل، لما قد يترتب عليه من خطورة على عقيدة «الإسراء والمعراج» خاصة، التي لا تستقيم أخبارها وحقيقتها ومعجزات النبي فيها، من غير إثبات رؤية النبي ربّه ليلة أسري به؛ إذ يلزم من نفى إمكان الرؤية في الدنيا يقظة ومناماً،

(1) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر ابن صياد، (رقم الحديث 2245) عن ابن شهاب، عن عمر بن ثابت الأنصاري، أنه أخبره بعض أصحاب رسول الله ﷺ، قال يوم حذر الناس الدجال: «... تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ». ورؤي عن عبادة مرفوعاً: «إنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا». وقد استدلل ابن تيمية بالحديث، في أكثر من موضع من مصنفاته، في مناقشته مسألة الرؤية في الدنيا. ينظر، على سبيل المثال، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 1، ص 227.

وعموم الامتناع سائر الخلق، أن يَرُدَّ الرؤية المترددة في آيات وأحاديث الإسراء، أو يتأوَّلها. وفي هذا الباب اندلعت من جديد حروب الروايات وحروب الدرايات، بما لا تتوقف معه الآلة الهرمينوطيقية الإسلامية عن توسيع دوائر الخلاف والنزاع، وإعطاء الشرعية لاستمرار النقاش في ما تفرع عن أصول الرؤية من قضايا وأحكام وذيول طويلة تتصل بمجمل العقيدة في الله والنبوة. فما يكاد خبر وتأويل يُثبتان أمراً على وشك القطع بدلالته، حتى يظهر خبر وتأويل غيرهما يعيدان النقاش إلى لعبة الإحالات والإحالات المتبادلة، وإلى دائرة الاحتمال، والإمكان، والحيرة، والدلالة الظنية.

يذهب ما صحَّ من أخبار ومرويات الإسراء والمعراج، وفيها نصوص من القرآن، إلى إثبات لقاء الرسول ربّه ليلة أُسْرِىَ به، ومخاطبته، ورؤيته، فمن القرآن في حدث الرؤية في الإسراء: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: 23]، ومنه، أيضاً، ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۖ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم: 13-14]، غير أنّ ما أسميناه لعبة الضمائر في حديث: «على صورته...»، تارة بإعادة الضمير على الله، وتارة بإعادته على آدم، وفي حديث: «في أحسن صورة...»، تارة بإعادة الضمير على الرسول، وتارة بإعادته على الله، دخلت تفسير هذه الآيات، لتصرف ضمير الهاء في قوله: «رآه»، تارة إلى الله، وتارة إلى جبريل، والنزاع في ذلك مشهور ومعروف بين الصحابة، وبين من جاء بعدهم ممّن انتصروا لقول صحابي وتفسيره، على قول صحابي غيره، فرواية ابن عباس فيها: «قال رسول الله ﷺ: رأيت ربي تبارك وتعالى»<sup>(1)</sup>، وتقوي عودة الضمير على الله في «رآه»، كما يقويها تفسير ابن عباس أن النبي رأى ربه<sup>(2)</sup>. وجاء عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال: «رأى محمد ربه. قلت:

(1) ابن حنبل، أحمد، المسند (4/ص 350 حديث 2550) من طريق أسود بن عامر حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس.

(2) الترمذي، السنن، (م.س)، ج 5، ص 395. كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة النجم، من طريق سعيد بن يحيى بن سعيد الأموي عن أبيه عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن ابن عباس.

أليس الله يقول: لا تدركه الأبصار. قال: ويحك، ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره، وقال: أُرِيَهُ مرتين<sup>(1)</sup>. وحَدَّث كعب قال: «إن الله قسم رؤيته وكلامه بين محمد وموسى، فكلَّم موسى مرتين، ورآه محمد مرتين»<sup>(2)</sup>. ونقلت روايتان صحيحتان عن أبي ذر الغفاري، إحداهما فيها: «سألت رسول الله ﷺ: هل رأيت ربك؟ قال: نور أنى أراه»<sup>(3)</sup>، والثانية عن عبد الله بن شقيق، قال: «قلت لأبي ذر: لو رأيت رسول الله ﷺ، لسألته. فقال: عن أي شيء كنت سألت، فقال: كنت أسأله: هل رأيت ربك؟ قال أبو ذر: قد سألت، فقال: رأيت نوراً»<sup>(4)</sup>؛ أي أنه إنما رأى نوراً حال بين رؤيته له ببصره، أو رآه لا على أكمل ما تكون الرؤية صفاء وجلاء، على نحو ما يكون في الآخرة عند الكرامة العظمى والنعيم الأكبر، ولكن دون ذلك، كما يذهب إلى ذلك مثبتو الرؤية الكاملة في الآخرة. وقد تدخلت آثار الكتابة بدورها في توسيع الخلاف في عبارة: «نور أنى أراه»، وترجيح الرؤية على نفيها، والتقريب بين حديثي أبي ذر، فقليل: إنّ في العبارة تصحيفاً عند التدوين، فرويت من بعض المفسرين والصوفية بتصحيحها على أنّها هكذا: «نوراني أراه»، أو «نور إني أراه»، لتنتقل الدلالة من النفي إلى الإثبات بتحريك لعبة الكتابة (التصحيف)، لتضاف إلى لعبة الضمائر، في بناء الاستدلال بالنصوص وترجيح المعاني<sup>(5)</sup>.

تكاد حجج نفاة الرؤية في الدنيا تتساقط، بمرويات ابن عباس خاصة، لولا اتساع دائرة المرويات والأخبار الصحيحة، واحتضانها الاختلاف

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها، قال الترمذي: «حديث حسن غريب».

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) مسلم، الصحيح (3/15)، كتاب الإيمان، باب في قوله ﷺ: «نور أنى أراه».

(4) مسلم، الصحيح (1/160)، كتاب الإيمان، باب معنى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى...﴾ [التّجْم: 13].

(5) شرح النووي لصحيح مسلم (3/12)، وفيه إنكار القاضي عياض لرواية ياء النسبة: «نوراني أراه»؟؟

وبُذوره، ففي رواية عائشة أم المؤمنين لحدث الرؤية في الإسراء ما يعزّز الموقف القرآني والتأويلي للنفاة، ويدفع مرويات ابن عباس حبر الأمة وترجمان القرآن، وإن كان الدفع ليس عملاً عشوائياً ومزاجياً سيراً وسهلاً، وإنما يحتاج، عند المتنازعين من أهل الاختصاص في الرواية والخبر، إلى أعمال قواعد هرمينوطيقية ضابطة في معاملة النصوص الصحيحة المختلفة، ترجيحاً وتغليباً، وجمعاً وتوفيقاً، وتقديماً وتأخيراً، سنتطرق إليها بعد إيراد أخبار نفي رؤية الإسراء. ففي حديث مسروق: «قلت لعائشة رضي الله عنها: يا أمتاه هل رأى محمد ﷺ ربه؟ فقالت: لقد قف شعري مما قلت! أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب؛ من حدثك أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد كذب... الحديث»<sup>(1)</sup>. وعن مسروق، أيضاً، قال: «كنت متكئاً عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة، ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية، قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه، فقد أعظم على الله الفرية. قال: وكنت متكئاً فجلست، فقلت: يا أم المؤمنين، أنظريني ولا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْئِ الْيَمِينِ﴾ [التكوير: 23]. ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [النجم: 13]؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة يسأل عن ذلك رسول الله ﷺ، فقال: إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها، غير هاتين المرتين، رأيته منهبطاً من السماء، ساداً عظم خلقه ما بين السماء والأرض. أولم تسمع أن الله يقول: ﴿لَا تَدْرِيكَ الْآبَصَرُ وَهُوَ يَذَرُكَ الْآبَصَرُ وَهُوَ الْلطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]. أولم تسمع أن الله يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُلْكِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُمْ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ [الشورى: 51]»<sup>(2)</sup>.

(1) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب التفسير، تفسير سورة النجم (3/ 138)، وأحمد في مسنده (49/ 6).

(2) مسلم، الصحيح (1/ 159)، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [النجم: 13]، وهل رأى النبي ربه ليلة الإسراء.



### 3- قواعد هرمينوطيقية في تعارض الأسانيد والمتون الصحيحة:

لقد اشدت على كثير من الصحابة قول عائشة، وردها الشديد والحاسم على من أثبت رؤية النبي ربه، ولم يستطع سلف المحدثنة دفع خبرها ولا رده، بقواعد الرواية والتخريج، فالتمسوا له أعذاراً وتخريجاً، أو تفسيراً يفضي إلى تقريبه من مرويات ابن عباس في إثبات الرؤية، ويزيل التعارض بين الروایتين الصحيحتين، بناء على قواعد هرمينوطيقية استعملها علماء الحديث والسلف، عند تعارض أسانيد ومتون روايات الحديث وتضارب دلالاتها، ويمكن رد هذه القواعد إلى قواعد ثلاث كبرى:

#### 3-1- قاعدة الترجيح والتغليب:

وهي عملية ترجيح نصوص وروايات تثبت الرؤية، لأطرافها وتعددتها وكثرة شواهداها، وغلبتها، كمّاً وتواتراً، على غيرها من روايات النفي، أو تغليب وترجيح الروايات التي لا تشير إلى الرؤية؛ بل بعضها يستبشعها وينفيها، على غيرها من الروايات المثبتة لها، ومنها حديث أبي ذر الغفاري، المذكور: «سألت رسول الله ﷺ: هل رأيت ربك؟ قال: نورٌ أنى أراه»<sup>(1)</sup>. ومن العمليات والإجراءات الاستدلالية التي استندت هذه القاعدة إليها:

أ- الإجراء الأول: «رد المتشابه إلى المُحكّم»، فقد قدّم الترجيح بين الإثبات والنفي في المرويات المتعددة مبرراً للاحتكام إلى دليل: رد المتشابه الظني إلى المحكم الدال على الامتناع المطلق للرؤية: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ﴾ [الأنعام: 103]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾ [الشورى: 51]، وقد فُسر إنكار عائشة للرؤية على أنه عمل استنباطي استند إلى هذه القاعدة، ودليل ذلك أنها لم ترو في إنكارها حديثاً مرفوعاً إلى النبي، وإنما استدلت بعموم نفي الإحاطة في الرؤية وإدراك الأبصار للحق،

ونفي مشابهة الخالق للمخلوق في إمكان الرؤية والمواجهة، وهو تأوّل منها لما فهمته من هذه المحكمات والأصول؛ إذ «لم يكن عند عائشة في هذا حديث مرفوع عن النبي ﷺ، وإنما تكلمت في ذلك بالرأي والتأويل، لا بحديث كان عندها»<sup>(1)</sup>. ولما وردت أخبار مرفوعة عن النبي تصرّح بالرؤية، فإنّ خبر النبي مقدم على رأي عائشة وتأويلها، لهذا حينما سُئل أحمد بن حنبل: بأيّ شيء يُدفع قول عائشة؟ أجاب: «بقول النبي ﷺ: رأيت ربي. وقول النبي ﷺ أكبر من قولها»<sup>(2)</sup>.

**ب- الإجراء الثاني: «التجريح والتعديل»**، وهو من عمليات الترجيح والتغليب، حيث استند موقف ترجيح رواية النفي، في بعض استدلالاته، إلى تجريح ابن عباس حجة المثبتة، مع تعديل عائشة، كما استند موقف ترجيح رواية الإثبات في عدد من مناظراته للنفاة، وإسقاط أدلتهم النقلية، إلى تجريح عائشة حجة النفاة، مع تعديل ابن عباس، وترجيح رواياته على روايتها. فمن شكّك في نقل ابن عباس ذكر له مطاعن، فقد روى الإمام مسلم في صحيحه، أنّ عليّاً بن أبي طالب وصف ابن عباس بالتائه، وقال له: «إنك رجل تائه»، وذلك في قضية أفتى فيها ابن عباس، كما أفتى في مسائل أخرى استنكرها عليه بعض الصحابة. ومما جاء في صحيح مسلم، أيضاً، أنّ أبا الصهباء قال لابن عباس: «هات من هَنَاتِكَ»<sup>(3)</sup>؛ أي من أخبارك ورواياتك المستغربة. هذا فضلاً عن اتهام ابن عباس، في مروياته الخاصة بالرؤية، بالأخذ عن كعب الأحبار؛ إذ القول بالرؤية والصورة، عند نفاة الرؤية، قول

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 164-165. وليس دفع قول عائشة بهذه السهولة؛ أي بالإيهام أن قولها في الرؤية مجرد رأي، وليس خبراً أو أثراً، فالحديث الثاني أعلاه، الذي رواه عنها مسروق، فيه أنها سألت النبي، فقال: الحديث... فهو حديث مرفوع.

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 179.

(3) مسلم، الصحيح (2/ 1027 و 1407 و 1472).

يهودي محض، والروايات في الباب من جملة الإسرائيلية، التي نقلها كعب الأحبار إلى المجال الإسلامي<sup>(1)</sup>، فيما ابن عباس، عند المثبتة، ترجمان القرآن، وحبر الأمة المرجوع إليه في المعضلات، وقد دعا له الرسول أن يُرزق الحكمة والعلم، وكان عمر بن الخطاب يسأله عن معاني القرآن، فيقبل منه، وإن خالف غيره ممن هو أكبر منه سناً، وأقدم صحبة للنبي<sup>(2)</sup>. «ومن شكك في رواية عائشة، عدّ أقوالها في الباب تأويلاً ورأياً مما انفردت به، «ولم يتابعها عليه أحد من أصحاب محمد يُعلم، ولا امرأة من نساء النبي ﷺ، ولا المبايعات»<sup>(3)</sup>، كما أنّ ابن عباس أعلم منها، فقد نقل عن معمر بن راشد في الانتصار لمرويات ابن عباس في الرؤية والصورة، قوله: «وما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس»<sup>(4)</sup>، علماً بأنّ النبي أودع لدى عائشة من أمور الدين ما لم يخصّ به غيرها من نسائه وصحابته.

(1) السقاف، حسن بن علي، مسألة الرؤية، (م.س)، ص 74. وكعب الأحبار هذا من يهود اليمن، أسلم في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، ومات في حمص عام 32 للهجرة، ويُعدّ من بين الرواة الثلاثة المعدودين من أعمدة الروايات الإسرائيلية، وهم: كعب الأحبار، ووهب بن منبه، ومحمد بن إسحاق. وخرج له الإمام مسلم في صحيحه، كما خرج له غيره من أصحاب السنن، وقد عزّز حديث نبوي موقع هذه المرويات الإسرائيلية، بما فهم منه من جواز التحديث عن بني إسرائيل بما لم يعلم كذبه، ونصّه، كما أخرجه البخاري، عن عبد الله بن عمرو بن العاص؛ أحد الذين حصلت في أيديهم كتب إسرائيلية، وكانوا يطالعونها: «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج...» الحديث. انظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زررور، دار القرآن الكريم، الكويت، 1971م، ص 98-99.

(2) حكيم، حافظ بن أحمد، معارج القبول بشرح الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، تحقيق صلاح محمد عويضة، وأحمد القادري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2003م، ج 2، ص 384.

(3) ابن خزيمة، كتاب التوحيد، (م.س)، ص 562.

(4) ابن دحية، أبو الخطاب، الابتهاج في أحاديث المعراج، تحقيق د. رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، ط 1996م، ص 74. نقلاً عن: عبد الرزاق، وقد ذكر المؤلف أنّ هذا القول هو للزهري، وقد ورد منسوباً إلى معمر بن راشد، في كثير من =

ج- الإجراء الثالث: «قبول زيادات الثقات»؛ إذ نظر نفر من علماء الحديث إلى المرويات الصحيحة المختلفة في موضوع الرؤية والصورة، من زاوية ما فيها من نقص أو زيادة، فاعتبروا الزيادة من الثقة مقبولة، ومكملة للنقص أو السكوت المتضمن في روايات غيره، وعلى ذلك أصلوا إجراء حديثاً صار أصلاً ومعياراً للترجيح والتغليب، وهو أن: «الزيادة من الثقة مقبولة»<sup>(1)</sup>، فما في روايات ابن عباس الصحيحة في الرؤية والصورة، وكذا ما في روايات غيره، أيضاً، من زيادات في الألفاظ، تترجح كلها على غيرها من الروايات، التي ليس فيها من ألفاظ الرؤية والصورة ولوازمهما الشخصية والتعيينية، وتتقوى حجيتها بهذه الزيادات التي ترفع الإشكال والغموض في روايات النقص والسكوت.

د- الإجراء الرابع: «تقديم رواية المثبت على رواية النافي»، أو تقديم الإثبات على النفي، لأن الإثبات علم، والنفي عدم العلم؛ إذ «النفي لا يوجب علماً، والإثبات هو الذي يوجب العلم»<sup>(2)</sup>، فعائشة، في إنكارها رؤية النبي ربه، إنما أنكرت علمها بحصول ذلك، وإثبات ابن عباس للرؤية والصورة بما رواه، معه من العلم الذي فات عائشة، فيقدم إثباته على نفيها، قال القاضي أبو يعلى: «وما رويناه عن ابن عباس أولى مما روي عن عائشة؛ لأن قول ابن عباس يطابق قول النبي ﷺ؛ لأن النبي أثبت رؤيته تلك الليلة، ولأنه مثبت، والمثبت أولى من النافي، ولا يجوز أن يثبت ابن عباس ذلك إلا عن توقيف؛ إذ لا مجال للقياس في ذلك»<sup>(3)</sup>. وبهذا الإجراء الترجيحي

= كتب الإسراء والمعراج. ونقله ابن تيمية في: بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 253، عن عبد الرزاق عن معمر.

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 326.

(2) ابن خزيمة، التوحيد، (م.س)، ص 556.

(3) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 285. وعلق عليه: «أما ترجيحه

قول ابن عباس، وأن ذلك لا يقال إلا عن توقيف، فهو من الترجيح القديم الذي

يحتج به مثبت رؤية محمد ﷺ، من الأئمة وسائر أهل الحديث، ولا ريب أن المثبت =

والتغليبي، يصير النفي رذيلة ونقصاً في العلم، والإثبات فضيلة وزيادة في العلم، وميزة ترجح كفته عند استواء الروايتين في الموضوع الواحد، صحة وسلامة، واستواء الرواة ثقة وصدقاً. وقد تحوّل هذا الإجراء الاجتهادي في الترجيح إلى موقف سيكولوجي صلب لدى أهل الحديث، في ردّهم على كلّ نفي مُشعّر بجحود الصفات وظواهر النصوص، وجعل خصومهم يصفونهم بالمشبهة والحشوية، لكثرة أعمالهم، في قواعد الترجيح والتغليب، تقديم الإثبات على النفي، وقبول الزيادات في متون المرويات، على الركون إلى ما سكنت عنه نصوص النقص في هذه المرويات.

### 3-2- قاعدة التفويض والتوقف:

نظر عدد من أصحاب الأثر والنظار في أحاديث رؤية الرسول ربه، فلم يتمكن لهم ترجيح ولا تغليب، ولا حسم ولا قطع بحصول الرؤية للنبي من عدمه، ولا جزم بإثبات الصورة أو نفيها، واستوت عندهم أسانيد أحاديث النفي والإثبات، فحكوا الخلاف في الباب، واكتفوا بنقل الروايات بتعارضاتها، وتوقفوا عن التفسير والتأويل، وفوضوا العلم بالمراد في هذه الأحاديث إلى الله، واعتبروا الخوض في ذلك منازعة وتحكماً لا يليقان بالمؤمن المتقبل للأمر كما ورد عن صاحب الشريعة، من غير سؤال عن كيفية هذا المعلوم بالخبر والمنقول كما هو، في تجاوزه وتحديه لآليات التلقي والفهم عندنا؛ إذ هو أفق للإيمان والتسليم، وليس موضع تعقل وحجاج واستدلال وفهم وتأويل، كما تُتعقل سائر المعلومات التي يحيط بها العقل والنظر والفكر.

وقد اجتمع في باب التفويض، مفوَّضة من لم يترجح عندهم سند على سند، واستوت عندهم الأسانيد جميعها في الإثبات والنفي، ومفوَّضة من لم

---

= أولى من النافي، في ما كان من باب الرواية، كما قدم الناس رواية بلال: أنّ النبي صلى في البيت، على قول أسامة: إنه لم يُصلِّ. المصدر نفسه، ص 285-286.

يترجح عندهم معنى من معاني الرؤية والصورة في روايات الإثبات، في حال قبولها دون غيرها من روايات النفي. وهؤلاء المفوضة إما أنهم يرون كلّ المرويات في باب رؤية الرسول ربه في الدنيا نفيّاً أو إثباتاً، لا تتضمن نصّاً قطعياً يُركن إليه، ويؤخذ به، فوجب السكوت في هذا الموضع، وعدم الخوض في الأمر بالترجيح، أو أنها كلها مرويات قطعية تضاربت، فوجب تفويض العلم بالمراد منها إلى الله ورسوله، واجتناب متاهات التأويل.

إن التوقف في مسألة الرؤية هو أحد المواقف القديمة والمبكرة، التي نقلت عن بعض التابعين، ومنهم سعيد بن جبير، من القرن الأول للهجرة، فقد روي عنه في هذه المسألة قوله: «لا أقول رآه، ولا لم يره»<sup>(1)</sup>، وإليه صار وقف من جاء بعده ممن توقف في المسألة، فلم يثبت ولم ينفي، ولم يرجح ولم يغلب، وهو اختيار لعدد من أهل الحديث والتفسير، ومنهم الذهبي في أحد أقواله: «نقف عن هذه المسألة، فإن من حُسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه، فإثبات ذلك أو نفيه صعب، والوقوف سبيل السلامة والله أعلم»<sup>(2)</sup>. والقرطبي: «ذهب طائفة من المشايخ إلى الوقف، وقالوا: ليس عليه قاطع نفيّاً ولا إثباتاً، ولكنه جائز عقلاً، وهذا هو الصحيح»<sup>(3)</sup>.

### 3-3- قاعدة الجمع والتوفيق:

التمس كثير من جامعي أحاديث الرؤية في الإسراء مخرجاً للتوفيق بين روايتي عائشة وابن عباس، بتفصيل معنى الرؤية في الروايتين، حتى يسهل معرفة المنفي فيهما من المثبت، ويزول الخلاف الممتنع في نقل المعنى الصحيح عن الرسول، فذكروا في ذلك أن عائشة إنما شددت في إنكار الرؤية

(1) القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر، 2002م، ج 1، ص 259.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء، (م.س)، (10/114).

(3) القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق جماعة من الباحثين، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق - سورية، ط 1، 1417هـ/ 1996م، ج 1، ص 401.

بالبصر، وأن ابن عباس إنما شدد في إثبات الرؤية بالقلب والفؤاد والبصيرة، فلا خلاف ولا تناقض، إذًا، بين نفي رؤية العين، وإثبات رؤية القلب<sup>(1)</sup>، وروايتا أبي ذر نفسه في سؤاله الرسول عن رؤيته ربه تثبت هذين المعنيين، في الإثبات من جهة، والنفي من جهة أخرى، وفيهما قول الرسول إنه لم يره: «أنى أراه»، وقوله أيضاً: «رأيت نوراً»، والله على كل حال نور السموات والأرض<sup>(2)</sup>. وعلى مرويات أبي ذر الغفاري، في جمعها بين النفي والإثبات، عوّل كثير من أهل الحديث في الجمع بين مرويات كل من عائشة وابن عباس، والتوفيق بينهما، إلى درجة نفي الخلاف والتباين أصلاً بينهما؛ لأن حديث ابن عباس لم يصرح أن الرسول رأى الله بعيني رأسه، كما أن حديث عائشة لا يصرح بأن الرسول لم يرَ ربه بعين بصيرته وفؤاده<sup>(3)</sup>. وبهذا التخريج والتفسير، تكون عائشة لم تنف الرؤية مطلقاً، كما أن ابن عباس لم يثبتها مقيدة بالعين الجارحة، ولا نزاع بينهما، عند تقييد الرؤية بحصولها

(1) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري (8/ 474). وذهب ابن تيمية، في الجمع بين روايتي عائشة وابن عباس، إلى استعمال قاعدة المجمل والمفصل، أو المطلق والمقيد، لتحقيق الجمع بين ما أطلقته عائشة من نفي، وما قيده ابن عباس من إثبات، فيزول الإشكال من كون رواية ابن عباس فصلت المجمل في رواية عائشة، ولم تعارضها أو تناقضها. بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 187. وصاغ محقق الكتاب هذا الجمع المزيل للإشكال، على قاعدة التقييد، في عبارة: تقييد إثبات الرؤية بالقلب، وتقييد نفي الرؤية بالعين. والجمع، أيضاً، من أبي ذر الغفاري، في قوله: «رأه بقلبه ولم يره بعينه». بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 179.

(2) ﴿اللَّهُ نُورٌ النَّارُ وَالْأَرْضُ﴾ [التور: 35]. واختلفوا في كون النور مطلقاً اسماً من أسماء الله الحسنى.

(3) ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، تحقيق د. عواد عبد الله المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1415هـ/ 1995، ص 48. فقد نقل عن شيخه ابن تيمية قوله في الخلاف بين عائشة وابن عباس: «وليس ذلك بخلاف في الحقيقة، فإن ابن عباس لم يقل: رآه بعيني رأسه».

بعين البصيرة، وهذا القيد هو المعتبر في الجمع والتوفيق، وتؤكد روايات أخرى عن ابن عباس نفسه، قيدت ما أطلقه في الروايات السابقة، ومنها في الصحيح، قول ابن عباس: «إن النبي ﷺ رأى ربه بقلبه»<sup>(1)</sup>، وقوله أيضاً: «إن النبي ﷺ رأى ربه بفؤاده مرتين»<sup>(2)</sup>، مستنده في ذلك الآية: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [التَّجْم: 11]، وغيرها من أحاديث برواية ابن عباس، التي هي كالبيان للمجمل، وكالمقيد للمطلق في روايات إجمال الرؤية وإطلاقها في أحاديث أخرى له.

غير أن هذا الجمع والتوفيق بإعمال آليات الإجمال والتفصيل والإطلاق والتقييد، سيصطدم مرة أخرى باستحالة هذا الجمع وسقوط آلياته وهشاشتها في الإقناع والاستدلال، ومن ثمة العودة إلى دائرة الاضطراب والحيرة والالتباس، بما لن يرتفع به الإشكال والخلاف، بالاستناد فقط إلى الروايات، ومحاولات الجمع والتوفيق بينها، لسببين اثنين:

- السبب الأول: أنه لم يرد عن ابن عباس إطلاق الرؤية تارة وتقييدها تارة أخرى برؤية الفؤاد، فحسب، وإنما ورد عنه، أيضاً، تقييد الرؤية بالعين والبصر تقييداً صريحاً، في مرويات كثيرة بعضها صحيح، وعدد منها معلول، ومنها ما رواه البخاري في صحيحه في تفسير ابن عباس للآية: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ [الإسراء: 60]. قال ابن عباس: «هي رؤيا عين أريها رسول الله ﷺ، ليلة أسري به»<sup>(3)</sup>، فاحتاجت روايات ابن عباس نفسه إلى الجمع بين متونها المختلفة والمتعارضة، قبل الجمع بينها وبين الروايات عن عائشة.

(1) مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [التَّجْم: 13]، رقم الحديث 435.

(2) المصدر نفسه.

(3) البخاري، الصحيح، كتاب التفسير، باب تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا﴾ [الإسراء: 60]، رقم الحديث 4716.



وعلى رواية ابن عباس وغيرها من روايات الرؤية العيانية، اعتمد من مال من المفسرين إلى قيد العين والبصر؛ إذ لا معنى لإعجاز الرؤية عندهم، في اختصاص الرسول بها في الإسراء والمعراج، إلا أن تكون بالعين ويَقْظَة، أمّا إن كانت حلمًا، وبالقلب والبصيرة، فإنها لا تختص بالنبى، كما لا إعجاز ولا كرامة فيها، ولا تَحْدَي ولا استدلال على نبوة الاختصاص، ولذلك اختار عددٌ لا بأس به من أهل العلم تقييد الرؤية بالعين، إمعاناً في إقرار الاختصاص النبوي بهذه الرؤية، التي تمتنع في حق غيره في الدنيا يقظة تامة، وترجيحاً لمذهب الصفاتية على مذاهب غيرهم من المنسوبين إلى تعطيل الصفات ونفاتها. كما نُسبت أقوال في ذلك إلى صحابة وتابعين منهم: أنس بن مالك، والحسن البصري، وعكرمة، ونفر من أهل الحديث والعلم ك: أحمد بن حنبل في أحد أقواله، وابن خزيمة، وابن جرير، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي بكر النجاد، والقاضي أبي يعلى، وعبد القادر الجيلاني، والنووي، وغيرهم<sup>(1)</sup>. وحتى روايات الرؤيا، أو الرؤية بالعين، فإنّها، بدورها، ورغم الإقرار التام أو النسبي بصحتها، وجعلها اختياراً من بين اختيارات كثيرة، لم تسلم من توجيه وتفسير يعيدنا إلى دائرة الحيرة، بما تفتحه هذه التوجيهات لمفهوم العين، من إمكانات تبعدنا عن مشاهدة الحق بالعين الباصرة، مواجهة ومعاناة، فقد قيل: إنّ الرؤية - وإن قُيدت بالعين - لا تزيل الإشكال، لحاجتها إلى قيد إضافي آخر، فالعين هي للبصر والعيان، كما هي للبصيرة والجنان، ولا يمنع ثبوت رؤية النبي ربه بالعين من مواصلة التمسك بالرؤية القلبية الواردة في روايات أخرى عن ابن عباس، وعن غيره من الصحابة؛ إذ قد يقصد بالعين عين القلب والبصيرة، فيكون المعنى: رآه بعين قلبه، أو رؤية يقظة بالقلب، ولا مانع في اللغة من ذلك.

(1) ينظر، في ذلك، ما أورده ابن تيمية من هذه الروايات والأقوال والشواهد، في: بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، من ص 196 إلى ص 371. وكذا ابن كثير في: البداية والنهاية، (112/3).

لقد تصور ابن تيمية رفع الإشكال والخلاف بقوله: «رؤية النبي بقلبه كرؤية العين»<sup>(1)</sup>، استناداً منه إلى أنّ رؤى الأنبياء وأحلامهم ليست كروانا وأحلامنا، وأنها وحي وحقيقة؛ لأن منامهم ليس كمنامنا، فقلوبهم التي يرون بها تظلّ يقظة، غير غافلة عن الحقيقة، التي هم فيها<sup>(2)</sup>، وبذلك أمكن لابن تيمية وغيره ممّن سلك طريق الجمع بين الأحاديث المختلفة والمتعارضة في الموضوع أن يجمع معنيي رؤية القلب ورؤيا العين، والمنام واليقظة على معنى واحد في حقّ النبي، الذي تنقلب عنده العين الباصرة، وتحوّل إلى قلبه في المنام، فيكون حاضراً مع الحقّ، وفي يقظة تامة، وجاز لنا، من ثمّ، أن نسوّي بين عبارتي: «رأه رؤيا يقظة»، و«رأه رؤية منام»، ولعلّها حال الثالثة برزخية، ليست يقظة تامة، ولا مناماً مستغرقاً، تتسع فيها الرؤية، وتضيق العبارة عنها، لكن لم يصرح أحدٌ بها على هذا الوجه، مع أنّهم ذكروا خصوصيّة منامات النبي وسائر الأنبياء، وأنها ليست من جنس منامات الناس، في كون قلوب الأنبياء فيها يقظة، وعيونهم - وإن كانت مغمضة - هي مفتوحة من الداخل على الخارج، تجول في خزائن الحق والحقيقة، كما جاء مصرحاً به في حديث شريك عن أنس بن مالك أنّ النبي: «يرى قلبه، وتنام عينه، ولا ينام قلبه، وكذلك الأنبياء تنام أعينهم، ولا تنام قلوبهم»<sup>(3)</sup>.

فأحلام الأنبياء ورؤاهم حقّ ووحي، كما جاء في حديث ابن عباس: «كانت رؤيا الأنبياء وحيّاً»<sup>(4)</sup>. وفي حديث معاذ بن جبل أنّ رسول الله: «ما

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 301.

(2) المصدر نفسه، ص 274.

(3) البخاري، الصحيح، كتاب التوحيد، باب ما جاء في قوله عز وجل: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164]، الحديث رقم 7517. ومسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، (1/ 148).

(4) ابن أبي عاصم، السنّة، تحقيق ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1400هـ، ج 1، ص 202.

رأى في نومه وفي يقظته، فهو حق»<sup>(1)</sup>. وذهب بعض شراح الحديث مذهباً آخر في الرؤية، وذكروا أنها مخلوقة غير مشروطة التحقق بالعين الفانية، أو الجارحة، أو بمحل مخصوص، وأنّ العادة وحدها هي التي جرت بتخصيصها بالعين، وخلقها فيها، فقد تخلق في العقل، أو في العين، أو في القلب، أو في غير ذلك من الجوارح<sup>(2)</sup>. والظاهر من دفاع كل طائفة عن مذهبها في الرؤية والرؤيا أنّها كلها تصدر في المسألة عن ثنائية الصدق والكذب، وتقابلهما وتنافيهما، فمن نفى الرؤية نفى الكذب في صورة استحيل على الرب عنده، ومن أثبتها أثبت الصدق في رؤية النبي، الذي يستحيل في حقّه أن ينقل ما ليس حقيقة في ذاته إلى أمته، ولو خُرّجت الرؤيا والرؤية على غير مقولتي الصدق والكذب، أو على مقولة صدقها في عالمها، لكان في ذلك ما يسع جمع الرؤية على الرؤيا، من حيث هما موضوعان لِسُورَيْنِ قُصِدَيَيْنِ؛ أحدهما يتوجّه إلى موضوعه بوصفه مدركاً حسيّاً، والآخر يتوجّه إلى موضوعه بوصفه صورة ممثلة ومتخيلة.

ولأنّ مرويات ابن عباس نفسه تؤسس لهذا التنازع المبكر في إطلاق الرؤية تارة، وتقبيدها تارة بالقلب والفؤاد، وتارة بالعين، فإنّ عمل المفسرين والشراح من مثبتة الرؤية سيظل مفتوحاً على الخلاف والتنوع والتعدد، ولن يتمكّن الجزم بدلالة قطعية محكمة لرؤية صورة الحق بهذا الترجيح بين العيان والجنان، مع مصير طائفة أخرى من المفسرين والمتكلمين والنظار إلى إنكار الرؤية مطلقاً بحديث عائشة المذكور والمشهور، وبإعمال نصوص التنزيه

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، (م.س)، ج 8، ص 474. وفيه قوله: «الرؤية التي حصلت له [أي النبي] خلقت في قلبه، كما يخلق الرؤية بالعين لغيره، والرؤية لا يشترط لها شيء مخصوص عقلاً، ولو جرت العادة خلقها في العين». وكذا القرطبي في: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، (م.س)، ج 1، ص 10. وفيه: «إن الرؤية لا يشترط لها محل مخصوص عقلاً؛ بل يجوز أن يخلق في أي محل كان، وإنما العادة جارية بخلقها في العين».

المطلق، واستنباط النفي منها، كما فعلت عائشة والمعتزلة، أو بالتوقف عن المسألة وحكاية الخلاف في بابه، مع تفويض العلم بحقيقته وأمره إلى الله، كما ذهب إلى ذلك الحافظ الذهبي في استنتاجه: «والذي دلّ عليه الدليل عدم الرؤية مع إمكانها، فنقف عن هذه المسألة، فإنّ من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه، فإثبات ذلك أو نفيه صعب، والوقوف سبيل السلامة والله أعلم، ولا نعنف من أثبت الرؤية لنبينا في الدنيا، ولا من نفاها؛ بل نقول: الله ورسوله أعلم؛ بل نعنف ونبدع من أنكر الرؤية في الآخرة؛ إذ رؤية الله في الآخرة ثبتت بنصوص متوافرة»<sup>(1)</sup>. وحتى هذا التوقف في مسألة الرؤية، لعدم الدليل، إثارة للسلامة، لم يلتزم به الحافظ الذهبي نفسه في ما كتبه، حيث تبني نقيضه، وأثبت رؤية النبي ربه في المعراج، وذكر أنّ الدليل يدل عليها، ومما نقض به دليله السابق بعدم الرؤية، وتوقفه في المسألة قوله: «وأكثر الصحابة على أنه ﷺ رأى ربه... قلت: لأنّه رآه في عالم البقاء حين خرج من عالم الفناء، وارتقى فوق السموات السبع، فهذا الحديث، أيضاً، دال على أنه - سبحانه وتعالى - فوق السموات وفوق جميع المخلوقات، ولولا ذلك لكان معراج النبي ﷺ إلى فوق السماء السابعة إلى سدرة المنتهى، ودنو الجبار منه، وتدليه - سبحانه وتعالى - بلا كيف حتى كان من النبي ﷺ قاب قوسين أو أدنى، وأنّه رآه تلك الليلة، وأنّ جبريل علا به حتى أتى به إلى الله تعالى»<sup>(2)</sup>، فالتنازع والاختلاف نزل عن شخصين ومفسرين إلى مفسر واحد تنازعه اختياراته المتعددة، وآليات تلقيه المتنوعة، فثبت في موضع وموقف ما ينفيه في موضع آخر وموقف مغاير.

إذا كانت النصوص الصحيحة تؤسس للخلاف والاختلاف في المسألة، فإنّ الحسم بموقف قطعي وواضح وصريح، تغلب به كفة موقف أو رأي،

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، (م.س)، ج10، ص114.

(2) الذهبي، العرش، تحقيق محمد بن خليفة التميمي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 2003م، ج2، ص301.

يبدو ضرباً من الوهم والتوهم، كما أنّ حكاية الإجماع في المسألة مغالطة وتَحَكُّم؛ لأن الاختلاف قائم في النصوص كما في الرأي، ولعلّه مراد ومقصود النصوص، حتى كاد كلّ من المحدث أو المفسر عينه في المسألة، وهي واحدة، يستدلّ بنص في موضع، وبنصّ نقيض له في موضع آخر، اتباعاً للأثر في اختلافه، ودوراناً مع ما صحّ من المرويات في المسألة الواحدة، باختلافها وتعارضها، فهكذا وَرَدَتْ، وهكذا تُروى، وهكذا يستدل بها إذا تساوت في دلالتها على النقيضين والوجهين، ولا إمكان للحسم والقطع بدلالة واحدة بعينها فيها. وعند تعذر الحسم والقطع لتعذر النص الصريح، كان احتضان الاختلاف المؤسس في النصوص أولى، عندهم، من ترجيح، أو ردّ، أو اختزال، أو تصرف في النصوص المأثورة الصحيحة على ظواهرها المتعارضة، ودلالاتها الظنية، بالرأي والاختيار والتحكم في الدلالة، ولذلك نقل عن آحاد من المحدثين والمفسرين أقوال متضاربة، نظير ما نقل عن ابن عباس من أحاديث متعارضة في المسألة، ومنهم أحمد بن حنبل، الذي اختلفت عنه الروايات في مسألة رؤية النبي ربه، على ثلاثة أقوال؛ فنُقل عنه، تارة، إطلاقه لفظ الرؤية من غير تقييد، ونُقل عنه، تارة، تقييده الرؤية بالقلب والفؤاد، ونُقل عنه، في قول ثالث، تقييد الرؤية بالعين<sup>(1)</sup>، وتفرق أصحابه في المسألة على هذه الأقوال الثلاثة، وعلى قول رابع التمس الجمع والتوفيق<sup>(2)</sup>، وهو الجمع الذي حاول جاهداً أن يُشعر بأن

(1) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1998م، ج3، ص34. قال: «وعلى هذا بنى الإمام أحمد رحمه الله تعالى، وقال: رآه حقاً، فإنّ رؤيا الأنبياء حقّ، ولا بد، ولكن لم يقل أحمد رحمه الله تعالى: إنّ رآه بعيني رأسه بقطعة، ومن حكى عنه ذلك، فقد وَهَمَ عليه، ولكن قال مرة: رآه، ومرة قال: رآه بفؤاده، فحكيت عنه روايتان، وحكيت عنه الثالثة من تصرف بعض أصحابه: أنّه رآه بعيني رأسه، وهذه نصوص أحمد موجودة، وليس فيها ذلك».

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج7، ص175-264. ونقل في ذلك =

لا خلاف ولا تعارض في أصل المسألة؛ لأن مدارها على الإثبات المجمل، أو الإثبات المفصل، وليس على الإثبات والنفي المتناقضين.

- السبب الثاني: أن محاولات الجمع والتوفيق بين روايات ابن عباس المختلفة، وكذا الجمع بينها وبين روايات عائشة، مجرد تمارين عقلية استندت إلى فرضية أخلاقية هي عدم وجود خلاف أصلاً بين الصحابة والرواة؛ بل استحالة الخلاف والتناقض في مسائل عقدية هي «أصل جليل من أصول الدين»<sup>(1)</sup>، كمسألة الرؤية هذه في المعراج، وفي الدنيا، وفي المنام، فيكون منهم من ينفيها كعائشة، وأبي ذر، ومن يثبتها كابن عباس، وأبي هريرة، ومعاذ بن جبل، والنزاع، من ثم، ليس بين مثبتة ونفاة، وإنما النزاع هو داخل دائرة الإثبات، الإثبات المطلق والإثبات المقيد، ولذلك عُدَّ إنكار عائشة ونفيها رؤية النبي ربه نفيًا للإحاطة؛ لأنها استدلت بالآية: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ [الأنعام: 103]؛ أي لا تحيط به، مع إمكان الرؤية، ولذلك أجاب أحد السلف من احتج بالآية: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ [الأنعام: 103]، بأن قال له: ألسنت ترى السماء؟ قال المحتج: بلى. فقال له: فكلها ترى؟ قال: لا، قال: فالله أعظم<sup>(2)</sup>. وهذا يحتجون به في إثبات الرؤية ونفي الإحاطة. كما عُدَّ نفي عائشة، أيضاً، نفيًا للرؤية المقيدة بالعين، وهو ظاهر حديثها، مع احتمال أن يكون معها ما يفيد إثبات الرؤية المطلقة، أو الرؤية القلبية في المنام، وهذا قد لا تنازع فيه عند التفصيل والاستفصال. غير أن هذا تمحّل ومعاودة للروايات التي لا تدور بين الإطلاق والتقييد، وإنما بين نفي صريح وشديد، وإثبات واضح وقوي، والتنازع والاختلاف منقول في هذا الباب، ولا إمكان لرفعه بتمارين الجمع والتوفيق، بالطريقة التي تناقضت

= ترجيح القاضي أبي يعلى الحنبلي، في كتابه (إبطال التأويلات)، لرواية رؤية العين عن أحمد، كما ساق ما حكاه من أقوال وروايات عن أحمد، وناقشها.

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 187.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 4، ص 83-84.

بها هذه التمارين والمحاولات. ولعلّ دخول روايات وأخبار أخرى في المسألة عن صحابة، إلى حلبة الصراع والنزاع في تفاصيل الرؤية، تزيد المسألة تطويراً وتعقيداً في اتجاه البحث عن الفصل والقطع والحسم، ومنها حديث أم الطفيل، الذي هو كإزالة للإشكال بالنصّ على الرؤية بالإثبات المفصل المقابل للنفي المطلق لعائشة، والنصّ على أن الصورة المرئية هي لله، وذكر تفاصيل المرئي في الصورة، من أوصاف ظاهرة وصفات قائمة به، ونظيره حديث عكرمة عن ابن عباس وغيرهما. ورغم تفادي الحديثين بمختلف طرقهما، عند عدد من أهل الحديث والعلم بالرواية، وتلافي التحديث بهما، فإنه لا يتمكن لهم إلا استرجاعهما عند مناظرة نفاة الرؤية، واستعمالهما في الاستدلال على ثبوت رؤية الحق وصورته القائمة بذاته<sup>(1)</sup>، فقد تقدّم في حديث أم الطفيل أنها قالت: «سمعت رسول الله ﷺ: يذكر أنّه رأى ربه في المنام في صورة شاب مُوقَّر، رجلاه في خضر، عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب»<sup>(2)</sup>. ونُقل عن أحمد بن حنبل أنّه أمر بتحديثه، كما أمر بالتحديث بالحديث المعروف بحديث قتادة عن عكرمة عن ابن عباس، الشبيهة ألفاظه بألفاظ حديث أم الطفيل<sup>(3)</sup>، فعن عكرمة عن ابن

(1) ذكر ابن تيمية أنّ حديث أم الطفيل يروى «لبين أن الذي أنكره [أي الجهمية] تظاهرت به الأخبار واستفاضت، وكذلك قول أبي بكر عبد العزيز: فيه وهاء، ونحن قائلون به؛ أي لأجل ما ثبت من موافقته لغيره الذي هو ثابت، لا أنه يقال بالواهي من غير حجة». بيان تلبيس الجهمية، (م.س.)، ج 7، ص 356-357. وقد نُقل عن عدد من الحفاظ والمحدثين تشديدهم في الإنكار على من طعن في حديثي أم الطفيل وابن عباس في صورة الشاب، أو أنكرهما، واتهامهم للمنكر بالزندقة والجهمية: «لا تقبل شهادته، ولا يسلم عليه، ولا يعاد في مرضه». المصدر نفسه، ج 7 ص 225-227.

(2) البيهقي، الأسماء والصفات، (م.س.)، ص 193. والدارقطني، رؤية الله، (م.س.)، حديث رقم 316 و 317، ص 190-191.

(3) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س.)، ج 7، ص 194 وص 196. قال: «وقد ثبت حديث عكرمة عن ابن عباس، وهو أسدّها». ونقل قول ابن حنبل: «حدّث به، فقد حدثت به العلماء». المصدر نفسه، ج 7، ص 325.

عباس عن النبي: «أنه رأى ربه عز وجل شاباً أُمرد جعداً قُططاً في حلة خضراء»<sup>(1)</sup>. كما أنّ نفرّاً من أهل الحديث استدّلوا بروايات أم الطفيل، وروايات قتادة عن عكرمة عن ابن عباس، في إثبات الرؤية في الصورة المذكورة بقيود الشاب، والجعد، والأُمرد، والنعلين، والحلة الخضراء، وفي الردّ على من تأول الرؤية والصورة على غير نسبتها إلى الرب، ومنهم ابن تيمية، في ردّه على الفخر الرازي، ونقضه تأسيسه، فقد وظف حديث أم الطفيل ضمن آليات حجاجه، لإبطال حجج الرازي في احتمال دلالة الصورة، في حديث رؤية الرب في أحسن صورة، على صفة الرؤية، أو على حُسن الرؤية، أو هي إنعام وإكرام في حق الرائي، وهو الموصوف بها حُسنًا وجمالاً، لا المرئي. واستبعد ابن تيمية هذا الاحتمال والتأويل بحجج، منها دلالة حديث أم الطفيل وتنصيبه على أنّ الصورة للمرئي: «حديث أم الطفيل نص في أنّ الصورة كانت للمرئي، حيث قالت: سمعت رسول الله ﷺ يذكر أنّه رأى ربه في صورة شاب موفر، رجلاه في خضر، عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب»<sup>(2)</sup>.

إنّ مجموع هذه الآثار والشواهد تدفع كلّها قول من نفى الرؤية والصورة مطلقاً، أو أطلقهما بغير قيد، ولا إمكان فيها لدفع قول من نفى رؤية البصر والعين، ويزيد حديث آخر عن ابن عباس نفسه في تعقيد مهمّة الجمع بين نفى الرؤية وإثباتها، وتأزيم فرضية «تصديق الروايات بعضها بعضاً»، مع قيام التعارض، ففي السؤال المعروف بمسألة ابن عمر لابن عباس، زيادات وتوسع في الإثبات، ولفظه أنّ عبد الله بن عمر بن الخطاب بعث إلى عبد الله بن عباس فسأله: «هل رأى محمد ﷺ ربّه، فأرسل إليه عبد الله بن عباس: أن نعم. فرد عليه عبد الله بن عمر رسوله: أن كيف رآه؟ فأرسل إليه: إنه رآه في روضة خضراء، دونه فراش من ذهب، يحمله أربعة من الملائكة، ملك

(1) أحمد، المسند، (م.س)، (1/ 285) وغيره.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.م)، ج 7، ص 365.



في صورة رجل، ومَلَك في صورة ثور، ومَلَك في صورة نسر، ومَلَك في صورة أسد»<sup>(1)</sup>.

هذه الأحاديث كلها فيها زيادات إثبات مفصل، استعملت في موقفين حجاجيين:

**الموقف الأول:** مواجهة الإثبات المجمل، أو الرؤية المطلقة، أو الصورة العامة المترجحة والمضطربة، لدى الصفاتية من المثبتة، وإبعاد الاحتمالات عنها، بمزيد من إغراقها في القيود والإضافات والتشخيص، حتى تتعين وتثبت بها الرؤية والصورة للمرئي، وتصح له.

**الموقف الثاني:** مواجهة النفي المطلق أو الرؤية الممتنعة والمستحيلة، أو الصورة المحرمة، بمزيد من ضرب الحصار، بالمرويات المتواترة والشواهد المتعاضدة، على منقولات ومعقولات النفاة، ومن ثمة إخراجها من دائرة العقيدة السليمة والإيمان الصحيح، وتفسيرها وتبديعها، وإبعاد العامة عن استساغتها، أو الاقتناع بدلالة النفي إجمالاً وتفصيلاً على عقيدة التنزيه. وقد كشف ابن تيمية نفسه في نقده المزدوج عن انزلاق كل من اتجاه الغلو في النفي، واتجاه الغلو في الإثبات، إلى الخروج عن حد الاعتدال

(1) ابن خزيمة، كتاب التوحيد، (م.س)، ص 484، وهو متطابق ومتناسب مع ما رواه ابن عباس نفسه في حملة العرش وصورهم، فعن عكرمة عن ابن عباس: «أنشد رسول الله ﷺ من قول أمية بن أبي الصلت:

رجل وثور تحت رجل يمينه والنسر للأخرى وليث مرصد

فقال رسول الله ﷺ: صدق»، أخرجه أحمد في المسند (1/256) وغيره، وأورده ابن كثير في تفسيره (4/71) وذكر أن: إسناده جيد. وقال ابن تيمية: «وأما ذكر الحملة الأربعة، فهؤلاء في أحاديث أخر في اليقظة، فهذا مما يحتج به أحمد من أن حديث عكرمة عن ابن عباس أصله أصل حديث أم الطفيل، والله أعلم بحقيقة ذلك»، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 236، وقال أيضاً: «وكون حملة العرش على هذه الصورة؛ أربعة، هو كذلك»، م.ن، ج 7، ص 291.

والعدل والوسطية، بالنقص من الأحاديث أو الزيادة فيها: «ثم المثبتة تزيد في الأحاديث لفظاً ومعنى، فيثبتون بعض الأحاديث الموضوعية صفات، ويجعلون بعض الظواهر صفات، ولا يكون كذلك. والنافية تنقص الأحاديث لفظاً ومعنى، فيكذبون بالحق، ويحرفون الكلم عن مواضعه»<sup>(1)</sup>.



---

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 322.



## الفصل الثاني

### النص البرزخي في الرؤية البرزخية

#### 1- من النفي المطلق والمجمل إلى الإثبات المقيّد والمفصل:

دفعت قوة الرواية والخبر، في الهرمينوطيقا الكلامية، بالقراءات إلى اللجوء إلى حرب الروايات، والاستدعاء المسترسل للنصوص الضابطة لإيقاع صراع التأويلات والقراءات. وقد أمكننا أن نتعرف، في مجموع أحاديث رؤية الرسول ربه في صورة، صيغاً عديدة من الروايات، مكيفة في اتجاه النفي المطلق والمجمل للرؤية والصورة، أو في اتجاه الإثبات المقيّد والمفصل لهما. وبين صيغتي إطلاق النفي، وتقييد الإثبات، توجد صيغ وروايات وسطية وبرزخية تفتح على الطرفين، وتحتمل الإطلاق والتقييد، والنفي والإثبات معاً، فالنص البرزخي المفتوح الذي فيه: «رأيت (أو أتاني...) ربي في أحسن صورة»، مع تلقيه بالقبول، قد تعرض لعمليات إغلاق بآلتي أو لعبتي الزيادة والنقص، ليتناسب مع المعتقد، ويتحوّل اختلاف التأويلات، إلى نزاع روايات، واختيارات منها، وينقلب تفسير المعنى وتأويله إلى سوق الروايات الصحيحة والأصح والأولى، والمتون ذات الألفاظ المطلقة، والأخرى المقيدة، والأخرى المفصلة تفصيلاً.

إن ألفاظ جميع روايات حديث اختصاص الملاء الأعلى، بمختلف طرقها، تتيح لكل مفسر ومستدل أن يقول في أصل الحديث بما يتناسب واعتقاده بربه، وأن يختار وينتقي من الروايات ما يوافقه ويضمن إليه، وأن يرجح أو

يجمع ويوفق، أو ينفي ويثبت. فمن روايات حديث اختصام الملائكة الأعلى، رواية لم تُشر لا إلى الرؤية، ولا إلى الصورة، ولم تنص على أن النبي صرح برؤية صورة الرب في الواقعة، ففي رواية لثوبان مولى النبي، أن النبي قال في واقعة تأخير صلاة الصبح حتى أسفر: «إنما تأخرت عنكم أن ربي عز وجل قال لي: يا محمد؟ هل تدري فيم يختصم الملائكة الأعلى... الحديث»<sup>(1)</sup>، وليس فيها تصريح من النبي أن ربه أتاه، أو تجلّى له، أو أنه رآه في أحسن صورة. ومنه تبدأ الزيادات في التصاعد والتوسع، ولا نعني بالبداية هنا الترتيب التاريخي (السابق فاللاحق)، أو الاستدلالي (الصحيح فالأصح)، وإنما الترتيب حسب ما عنيناه بدرجات انفتاح نص الرؤية ضمن مجموعته، التي تعود كلها إلى خبر واقعة تأخر الرسول عن صلاة الصبح في جماعة من الصحابة، وذكر سبب ذلك في هذه الواقعة المخصوصة.

حديث ثوبان هذا يمثل أقصى درجات انفتاح النص العام للرؤية، وهي الدرجة الصفر، يتبع هذه الرواية في درجة الانفتاح حديث أبي هريرة في الواقعة نفسها، فعنه عن النبي أنه قال: «أتاني آتٍ في أحسن صورة...»، وذكر مسألة اختصام الملائكة الأعلى، وليس في متن الحديث أن الآتي أو المرئي هو الرب، أو ليس هو الرب، وإنما آتٍ مرئي في أحسن صورة، فكانت هذه الزيادة مقدّمة في إلحاق الصورة بالصوت، أو المعاينة والمواجهة بالمشاهدة والكفاح<sup>(2)</sup>، التي اقتصر عليها حديث ثوبان المذكور: «قال لي»،

(1) الدارقطني، رؤية الله، (م.س)، الحديث رقم 284، ص 181. ولثوبان أحاديث عنه من طرق أخرى بزيادة الرؤية، والإتيان، والصورة، ومنها حديثه عن النبي: «إن ربي عز وجل أتاني الليلة في أحسن صورة... الحديث» الدارقطني، (م.س)، رقم الحديث 285، ص 181.. كما لغيره من الرواة الصحابة أحاديث تارة بزيادات، وتارة أخرى بغيرها، وقد اكتفينا من حديث الراوي بالمتن، الذي يمثل مظاهر الانفتاح في أقصى درجاته، بعدم اشتماله على نص الرؤية والصورة. فقد رُوِيَ عن الصحابي الواحد حديثان أو أكثر في الواقعة الواحدة، والمسألة المتنازع فيها، وفي متون هذه الأحاديث زيادات ونقص وتوسعات.

(2) قيل: الكفاح هو المشاهدة. وقد ورد في حديث لابن مسعود أن النبي أعطي الكفاح =

ومن هذا الحديث بدأ تكوين نص الرؤية وتوليده، حتى لا يبقى الكلام بغير ظهور المتكلم في صورة للمخاطب، وحتى يتأتى تخصيص النبي محمد بزيادة الرؤية والصورة على الكلام (المشافهة)، الذي كان قد خصّ به النبي موسى. فقد جاءت في موضوع الرؤية مجموعة أخرى من الأحاديث تذهب إلى تمييز النبيين موسى ومحمد، بالكلام والرؤية، حيث رُوي عن كعب الأحبار أنه قال: «إن الله - عز وجل - قسم رؤيته وكلامه بين موسى ومحمد صلى الله عليهما، فكلّم موسى مرتين، ورآه محمد مرتين»<sup>(1)</sup>. ورُوي عن ابن عباس

= أيضاً، وُخصّ به من دون غيره من الأنبياء والرسل، فعن عبد الله بن مسعود عن النبي في ما رواه عن ربه قال: «نحلت إبراهيم خلتي، وكلّمت موسى تكليماً، وأعطيت محمداً كفاحاً، قال رجل من القوم: ما الكفاح؟ قال: يا سبحان الله، يخفي الكفاح على رجل عربي؟! الكفاح المشافهة». الدارقطني، رؤية الله، الحديث رقم 183، ص 142. وقيل، أيضاً، الكفاح المواجهة. «قال عثمان بن عمر: سألت يونس النحوي عن الكفاح: فقال واجهه مواجهة». الدارقطني، رؤية الله، (م.س)، الحديث رقم 169. فالكفاح، بهذا، يجمع إليه معنيي الكلام المباشر والرؤية المباشرة. وقد ذهب ابن تيمية إلى الفصل بين المشافهة والمواجهة، في نقده لحديث: «رأيت ربي عز وجل مشافهة، لا شك فيه»، قال: «المشافهة إنما تقال في المخاطبة لا في الرؤية، فيقال: يخاطبه مشافهة، كما قال من قال من السلف: كلّم موسى تكليماً؛ أي مشافهة. لا يقال في الرؤية مشافهة، فإنّ المشافهة في الأصل مفاعلة، من الشفة التي هي فينا محلّ الكلام، وأما الرؤية فيقال فيها: مواجهة ومعينة، فيشتق لها من الوجه والعين الذي تكون به الرؤية». ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 270. وفي مسألة اجتماع الصوت والصورة أو السماع والنظر، أو المخاطبة والمشاهدة، وافترقاها، نقاش طويل وعريض في كتب الكلام والتصوف، وفي تفسير تكليم موسى، وأنواع كلام الله للأنبياء بحجاب وبإرسال رسول أو بالوحي، وقد انخرطت روايات حديث اختصاص الملائكة في هذا النقاش بما أثبتته بعضها، من إشارات إلى طبيعة الصوت المسموع ونوع المخاطبة، وتوصيل القول والعلم بالصوت أو باليد، مع الصورة المرئية، وفي بعضها تصريح بالضرب على آلة السماع (الأذن): «إني صليت في مصلاي ما كتب الله لي، فضرب على أذني، وأتاني ربي في أحسن صورة». رواه ابن عمر. ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 331.

(1) الدارقطني، رؤية الله، (م.س)، الحديث رقم 251، ص 165.

روايات منها: «إن الله اصطفى إبراهيم بالخلعة، واصطفى موسى بالكلام، واصطفى محمداً بالرؤية»<sup>(1)</sup>. وعنه أيضاً: «الخلعة لإبراهيم، والكلام لموسى، والرؤية لمحمد صلى الله عليهم»<sup>(2)</sup>.

فإذا كان الله قد منع موسى الرؤية التي سألها: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي﴾ [الأعراف: 143]، فإنه قد أعطاها محمداً؛ إذ برؤية الكرامة تميّزت أمته، وخص موسى بالكلام دون الرؤية، ولذلك جاء بعد آية المنع من الرؤية، في مخاطبة موسى: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الأعراف: 144]. وزيادة الرؤية لمحمد هي ما يفسر الحضور القوي لمباحث الكلام والرؤية والصورة في الهرمينوطيقا الكلامية الإسلامية، وتوسيع هذه المباحث وتشعيبها في مسائل وقضايا خلق القرآن وصفات الرب وعلوه ونزوله وتجليه وظهوره، بالأخبار والقراءات الممتدة، بما لم تخض في تفاصيلها الهرمينوطيقا اليهودية والمسيحية. أما زيادة تفصيل الكلام والتكليم بالرؤية والصورة لدى المسلمين في نصوص الوحي والعقيدة، إثباتاً أو نفيّاً، فهي الزيادة عينها التي عناها القرآن بقوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: 26]، عند مَنْ فسر الحسنى على أنها الجنة، والزيادة على أنها رؤية الله، أو النظر إلى وجهه الكريم<sup>(3)</sup>.

ثم ترتفع وتيرة التدقيق والتخصيص والتفصيل والزيادة في باقي مجموعة أحاديث اختصاص الملاء الأعلى، بالحفاظ على أصل الحديث بالتضمين

(1) المصدر نفسه، الحديث رقم 294، ص 184.

(2) المصدر نفسه، الحديث رقم 285، ص 185.

(3) الدارقطني، رؤية الله، (م.س)، من الحديث رقم 210 إلى الحديث رقم 247، ص 154-164. وقد ساق عددٌ من الرواة والمفسرين حشداً من الأدلة لتكريس تفسير: الزيادة، ولدينا مزيد، ويوم المزيد، الواردة في نصوص الوحي والآثار، بأنها رؤية الله يوم الجزاء، وليس جزاء ولا «نعيم في الجنة أفضل من رؤية الله عز وجل بالأبصار». الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، 1977م، ص 54.

والتناص، وبما يشبه فسيفساء من النصوص والألفاظ المتشارحة التي يؤول بعضها بعضاً، ويستكمل الزائد منها الناقص، والمفصل منها المجمل، في نصّ جامع تؤول إليه جميع النصوص، أو ترجع إليه، ويستقر فيه المعنى المفقود والزلق، ويعثر فيه على النص الغائب، أو الأصل الضائع والمبدد، أَوَلَيْسَ لفظ التأويل نفسه يحتمل معنيي ما يؤول إليه الشيء ويصير، ومنه المآل (التصيير)، وما يرجع إليه من أصل أول، ومنه الموثل (الترجيع)؛ صيرورة في اتجاه مستقبل المعنى ومآله، وظهوره كاملاً في تحولاته، أو إعادة إلى الأصل القديم والأول الذي هو موثل<sup>(1)</sup>.

ففي صيرورة تشكّل نص الرؤية والصورة في حديث اختصاص الملاء الأعلى، ظهرت التعيينات الآتية: «فإذا أنا بربي في أحسن صورة»، و«أتاني ربي عز وجل في أحسن صورة»، و«جاءني ربي عز وجل في أحسن صورة»، وليس فيها ذكر لفظ الرؤية، وتطور المجيء والإتيان إلى الترائي والإراءة والتجلي: «تراءى لي ربي في أحسن صورة»<sup>(2)</sup>، و«إن الله تجلى لي في أحسن صورة»، لتستقر ألفاظ الحديث على الرؤية الصريحة: «رأيت ربي في أحسن صورة»<sup>(3)</sup>. وإذ

(1) انظر: ابن تيمية، الفتاوى، (م.س)، ج 13، ص 291. «التأويل مصدر أوله يؤول تأويلاً، مثل حول تحويلاً، وعول تعويلاً، وأول يؤول تعديه، آل يؤول أولاً، مثل حال يحول حولاً، وقولهم آل يؤول؛ أي عاد إلى كذا، ورجع إليه، ومنه المآل، وهو ما يؤول إليه الشيء، ويشاركه في الاشتقاق الأكبر، الموثل، فإنه من وآل، وهذا من أول، والموثل المرجع». وفي تأويل الكلام، خبراً كان أو إنشاء، يقول: «الكلام نوعان: إنشاء فيه الأمر، وإخبار، فتأويل الأمر هو الفعل المأمور به نفسه، كما قال من قال من السلف: إن السنة هي تأويل الأمر والنهي... وأما الإخبار فتأويله عين الأمر المخبر به إذا وقع، ليس تأويله فهم معناه». ابن تيمية، المصدر نفسه، ص 277.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 346.

(3) جميع هذه الأحاديث، التي هي من عائلة واحدة، وردت في مرويات الرؤية في مجموعة أحاديث اختصاص الملاء الأعلى. الدارقطني، رؤية الله، (م.س)، من ص 167 إلى ص 191. وتتبع ابن تيمية أسانيداً ومتونها في ج 7 من: بيان تلبس الجهمية، من الصفحة 331 إلى ص 371.



يزيل لفظ الرؤية الصريح ما اكتنف الإتيان والمجيء من احتمالات، فإن لفظ الرؤية نفسه احتاج إلى إزالة احتمال عودة الرؤية إلى الرائي (الفاعل)، أو المرئي (المفعول)، أو الرؤية (المصدر) نفسها في الصورة. ومن هذا البحث عن «النص الصريح»، بمعنى القطع الدلالي المزيل للمعاني الاحتمالية والظنية، تشكّلت مجموعة من الأحاديث التي هي «نصوص» في مسألة الرؤية والصورة، لمن صحت لديه أسانيدها، وعدّ متونها وطرقها وزوائدها شواهد ومتابعات يصدق بعضها بعضاً. والتصديق في ما يظهر لنا، ليس إلا في تأويل المتون بعضها بعضاً، بما تزيده من ألفاظ، وتوضحه من مستشكل، وتطوره من دلالة، ومنها «النصوص» الآتية التي بلغت الذروة في دورة إغلاق النص المفتوح، وفي الجمع والتأليف والتناص والتركيب، وعلى رأسها مجموعة أحاديث أم الطفيل، وحديث أنس بن مالك، وحديث قتادة عن عكرمة عن ابن عباس، تشكّل، مجتمعةً، نسيجاً وحده في ذروة التناص ومحاولات نمذجة الرؤية والصورة في خبر اختصاص الملاء الأعلى.

أم الطفيل وابن عباس اكتفيا، في صيغ لهما، بالرواية عن النبي بضمير الغائب أنه «رأى ربه عز وجل في أحسن صورة، شاباً موفراً، رجلاه في الخضرة، عليه نعلان من ذهب، عليه فراش من ذهب». وفي لفظ آخر لأم الطفيل: «...رآه في صورة شاب ذي وفرة...»<sup>(1)</sup>، ولفظ ابن عباس: «رأى ربه عز وجل شاباً أمرد جعداً قططاً في حلة خضراء»، فحكى الراويان ما سمعاه من النبي، من أنه رآه شاباً أو في صورة شاب، وليس في متون وسياق الروایتين ذكر واقعة تأخر النبي عن صلاة الصبح، ولا مخاطبة الرب نبيه وسؤاله: فيم يختصم الملاء الأعلى؟

غير أنّ ضمير الغائب ينقلب في حديث أنس بن مالك في الواقعة، فيصير ضمير متكلم، مع إيراد خبر اختصاص الملاء الأعلى ومخاطبة الرب لنبيه، وبحديث أنس يستوي «نص الرؤية»، في صيرورة التشكيل والتكوين، ببلوغه

(1) الدارقطني، رؤية الله، (م.س)، الحديثان رقم 316 و317، ص 190-191.

هذه الدرجة القصوى من التناص ضمن مجموع مرويات الرؤية في صورة دورتها من الأعلى، ففيه حكاية كلام النبي بلفظه وبضمير المتكلم، كما وردت به ألفاظ أحاديث الاختصاص، وفيه مخاطبة الرب نبيه، وسؤاله، وجوابه، وفيه ما ليس في بعض أحاديث الاختصاص، من تنصيب على الرؤية والصورة، زيادة على ما ليس في مجموعها من تنصيب على صفة المرئي في الصورة «كالشاب الموفر...»، ونص الحديث عن أنس بن مالك: «أن رسول الله ﷺ قال: رأيت ربي عز وجل في منامي في أحسن صورة، كالشاب الموفر، على كرسي الكرامة، حوله فراش من ذهب، فوضع يده بين كتفي، فوجدت بردها على كبدي، فقال لي: يا محمد، هل تدري فيم يختصم الملاء الأعلى؟ قال: قلت أنت يارب أعلم...»<sup>(1)</sup>.

## 2- النص البرزخي:

بحديث أنس بن مالك، أكملت مرويات الرؤية في صورة دورتها من اللانص المطلق، الذي يمثله حديث ثوبان، الخالي من الرؤية والصورة، في أقصى درجات السكوت عنهما، وإلغائهما ونفيهما، إلى النص المقيد لهما في صورة الرب الشاب الموفر... الذي يمثله في أقصى درجات الإثبات والتفصيل، حديث أنس بن مالك، من غير منازع. وبين الطرفين الأقصيين: اللانص (النفي والتنزيه والإطلاق)، والنص (الإثبات والتشبيه والتقيد)، يوجد النص البرزخي المفتوح عليهما، وهو الحديث البرزخي الوسط: «رأيت ربي في أحسن صورة»، الذي مالت به الهرمينوطيقا الكلامية الإسلامية تارة في اتجاه اللانص، تأويلاً بما يفيد رجوع الصورة إلى الرائي، وباحتمالات أخرى لا تتضمن، بالضرورة، أن الرؤية والصورة عائدتان إلى المرئي المتعالي الذي تمتع رؤيته (نموذج القراءة التأويلية للرازي في «أساس التقديس») وتارة أخرى في اتجاه النص، بما يفيد التنصيب على إثبات الصورة في قيامها بالرب على الوجه المذكور أو اللائق به، (نموذج القراءة

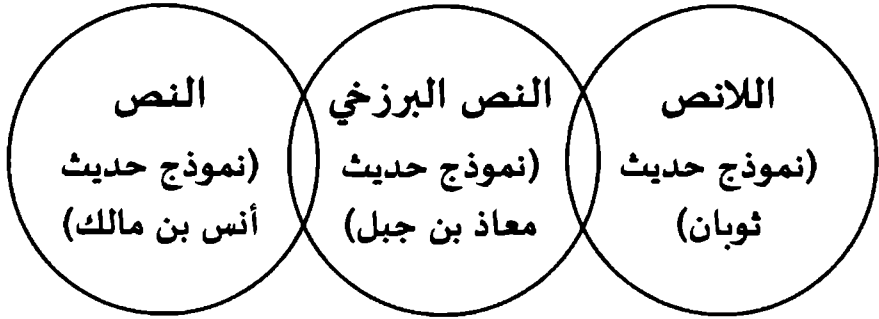
(1) المصدر نفسه، الحديث رقم 315، ص 189.

المرجعية لابن تيمية في «بيان تلبيس الجهمية»، وبإثباتها المفرط إلى حد التشخيص والتمثيل (نموذج القراءة التمثيلية لابن خزيمة في «التوحيد»، وللقاضي أبي يعلى في «إبطال التأويلات»).

ومن صيغة الحديث البرزخي المفتوح: «رأيت ربي في أحسن صورة»، يمكننا أن نخطو خطوة إلى الوراء في اتجاه محوه بحديث الدرجة الصفر في الصورة والرؤية، الذي تمثله رواية ثوبان، ونلغي المشكل من أصله بهذه الرواية، التي لا تتضمن إلا كلام الرب من غير إثبات رؤيته، ولا إثبات صورته، ومنه، أيضاً، يمكننا أن نخطو خطوة إلى الأمام بالإثبات التفصيلي لحديث الرؤية والصورة، واستبعاد الاحتمالات والظنون عن حقيقة وهوية هذا المرئي في صورة، فهو على صورة شاب أمرد، كما في أحاديث أم الطفيل، وابن عباس، وأنس بن مالك. ولذلك جعلنا مجموعة أحاديث: «رأيت ربي في أحسن صورة»، من غير نقص أو زيادة، الأصل الذي تعود إليه أحاديث التجريد والنفي المطلق والمجمل، وأحاديث التحديد والإثبات المقيد والمفصل، وهذا الأصل هو «النص» البرزخي الوسط، الذي تستريح إليه كل أحاديث المجموعة في نفيها أو إثباتها، في تنزيها أو تشبيها، في تجريدها أو تحديدها، والأصل هنا، كما سبق بيانه، لا يعني كونه أصح منها سنداً ومثلاً، أو أنه أولها وأسبقها زمناً ورتبةً تاريخية، مع إمكان ذلك، وإنما القصد، في الأصل، أن جميع مرويات اختصاص الملاء الأعلى تُحمل عليه، وتُنظر إليه من الموقعين اللذين تحتلها هذه المرويات في طرفيه؛ أي في أقصى التنزيه والنفي، وأقصى التشبيه والإثبات، ولولا هذه البرزخية بين هذين الطرفين لبغت مجموعة أحاديث النفي المجمل على مجموعة أحاديث الإثبات المفصل.

يمكننا أن نمثل لمجموع أحاديث «اختصاص الملاء الأعلى» بخطاطة تعكس منظومة فهم شفرات ظهور الظاهر في المظاهر، بين من ينكر أنه هو، محتجاً بالانص المطلق، ومن يثبت أنه هو، مستدلاً بالنص المقيد، ومن يراه كأنه

هو بحكم النص البرزخي عليه بذلك، مترجماً بطريقته الخاصة الآية الجامعة بين التنزيه والنفي من جهة، والتشبيه والإثبات من جهة أخرى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الثوري: 11] وصورة الخطاطة هكذا:



إن كل القراءات لحديث رؤية الرب في أحسن صورة، والقائمة على النفي المجمل والمطلق، أو الإثبات المجمل والمطلق، أو الإثبات المفصل، هي مؤسسة داخل المرويات والآثار، وهي قراءات مضمنة ومعلن عنها في هذه المرويات نفسها، ظهرت في القراء كما ظهر القراء في المرويات، في نشاط حوارى يستعيد فاعلية الخلق، في تجربة ظهور الحق إلى الخلق، وتجلي الحقيقة بوصفها أثراً للاختلاف، وظهور المعنى للفهم، من حيث هو حصيلة تضاف بين الذات والموضوع، وتلك هي المرأة المحمدية، التي عبرت عنها هذه النصوص في تجلي النفي وتجلي الإثبات، وتجلي الإطلاق وتجلي التقييد، فقد أعطت المرأة المحمدية حقيقة الرؤية والصورة في الاختلاف والتنوع والتعدد، وفي الاتساع لرؤية الحقيقة على ما هي عليه من تضاد واختلاف، فاختلفت النصوص والمرويات لتسع هذه الحقيقة المختلفة والمتوترة، وظهر الخلاف بين القول بالتشبيه، والقول بالتنزيه، والقول بالتشبيه والتنزيه معاً، على صورة اختلاف النصوص في التجريد تارة، والتحديد تارة، والترجح البرزخي بينهما تارة ثالثة. ويسمح لنا هذا الانتقال من القراءات إلى النصوص بالنفاذ، مع ابن عربي، إلى حقيقة

الصورة المعبر عنها في القراءة والنص، فهي كذلك على هذا التوتر البيني والبرزخي الناظر إلى طرفي التنزيه والتشبيه والنفي والإثبات.

لقد سمحت جميع هذه الروايات، بتعارضاتها وزياداتها ونقصها، بإدخال جميع المؤمنين في دائرة الحقيقة المختلفة، التي تقصد الألفاظ، المختلفة وغير المستقرة، التعبير عنها، لما كان المعنى بدوره غير مستقر على الإثبات المطلق، أو النفي المطلق، أو الإثبات المفصل والمقيد، والنفي المفصل؛ إذ معاني متون هذه الروايات دائرة بين الإثبات والنفي والتفصيل والإجمال والتقيد والإطلاق، وصدق من استدل بها جمعاً وتوفيقاً، على تواتر خبر الرؤية، وإن اختلفت عليها الألفاظ وطرق الرواية، فتعدد الطرق والشواهد والآثار دليل على أن الخبر في أصله صحيح، وأن الجمع الغفير الذي سمعه - وإن اختلف في نقله - عنده علم صحيح بوقوع ذلك، كما صدق من استدل بهذا التعدد والاختلاف في نقل لفظ النبي وخبره، على اضطراب الحديث، لاضطراب أسانيده ومتونه، وعدم تحصيل علم صحيح وقطعي في مسألة هي من أصول الدين والعقيدة التي لا تؤخذ بالظن والاحتمال؛ بل بالنص والتوقيف، كما صح كذلك مذهب من لزم التوقف في المسألة، وفوض العلم بمعاني الرؤية، والصورة، والشاب الأمر، والحلي والحلل، وغيرها من الظواهر والصفات الواردة في روايات رؤية الرب في صورة، إلى الحق الذي يعلمها، كما صح كذلك لصاحب الرأي والاجتهاد اختياره رواية دون غيرها، اطمئناناً إليها، أو تحسناً لغوياً أو عقلياً لها، مع تقييد واستبشاح لغيرها لفظاً أو معنى. وصح كذلك لمن رد المختلف والمتشابه إلى المحكم، فحكم قاعدة التنزيه المطلق وتعالى الحق: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، أو ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ [الأنعام: 103]، في مجموع النصوص المشعرة بالتشبيه والتجسيم والمحايثة والمماسة، كما صح للمتشكك والرافض معتقده في أن ربه ليس كما وردت به ألفاظ هذه المرويات، وأنه لما دخلها الاحتمال والظن والتأويل، بطل لديه إدراجها في منظومة عقيدته

في ربه، وكل هذه المواقف داخلية تحت النص البرزخي المفتوح، الذي يُبقي لفاعلية المتلقين المؤمنين دورها في بناء المعنى المختلف والمتعدد، وتنوع المعرفة بالحق، حتى يكون هذا الحق الواسع العليم رباً للجميع، وحقاً مشتركاً لهم، لا يوجد عند هذا، ويفقد عند ذاك.

يكشف تتبع روايات الصحابة، ومقالات المحدثين والمتكلمين والمفسرين، من كلّ طوائف المسلمين وفرقهم، عن تسييح الصورة والرؤية بأشكال من مقاومة الدلالة والفهم، فيكاد لا يوجد تفسير يرفع إشكالاً، في رواية أو أثر، حتى يجد في طريقه أثراً آخر، ورواية أخرى يتلقفانه، ويمنعان الحسم والقطع والاستراحة. ويكفي أن نشير إلى حديث عائشة، الذي اطمأن إليه النفاة، لصرامته في الرد على مثبتتي رؤية النبي ربه في الدنيا، وفي المعراج خاصة، وتكذيبهم والتشنيع عليهم، مع تفسير ما جاء في سورتي النجم والتكوير من دُنُوٍّ وَتَدَلُّ ورؤية: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۖ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۖ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [النجم: 8-10]، ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۖ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم: 13-14]، ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: 23]، على أن الضمائر فيها تعود «قطعاً» إلى جبريل، لكون عائشة سألت الرسول، في ما روته، على من تعود، فقال: «إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خُلِقَ عليها غير هاتين المرتين، رأيتُه منهبطاً من السماء، ساداً عِظْمُ خَلْقِهِ ما بين السماء والأرض»<sup>(1)</sup>. وفسرت عائشة بدورها لمسروق هذه الضمائر، حينما سألها عنها، بقولها: «إنما ذاك جبريل، كان يأتيه في صورة الرجال، وإنه أتاه هذه المرة في صورته التي هي صورته، فسد أفق السماء»<sup>(2)</sup>. فهذا الحديث، على ما يحمله من مادة قوية للحسم في هذا المرئي، مَنْ هو؟ وإزالة الإشكال عن الضمائر، وما تحيل عليه، يقابله حديث آخر في الباب،

(1) مسلم، الصحيح (1/159)، كتاب الإيمان، باب معنى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ﴾ [النجم: 13].

(2) المصدر نفسه، (1/160).

من الحديث الصحيح، يردّ الفهم بالرواية من جديد إلى مربع الحيرة والالتباس، بمقاومة تفسير عائشة المرفوع إلى النبي، أو الموقوف عليها، وبرده جميع الضمائر في أفعال «رآه» و«دنا» و«تدلى»، الواردة في آيات المعراج من سورة النجم، إلى الله، والمقصود حديث شريك بن عبد الله، الذي أخرجه البخاري في صحيحه، وفيه: «...ثم علا به فوق ذلك بما لا يعلمه إلا الله، حتى جاء سدرة المنتهى، ودنا الجبار رب العزة، فتدلى، حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى، فأوحى الله فيما أوحى خمسين صلاة على أمتك، كل يوم وليلة، ثم هبط حتى بلغ موسى، فاحتبسه موسى، فقال: يا محمد ماذا عهد إليك ربك؟ قال: عهد إلي خمسين صلاة كل يوم وليلة. قال: إن أمتك لا تستطيع ذلك، فارجع فليخفف عنك ربك وعنهم. فالتفت النبي ﷺ إلى جبريل كأنه يستشير في ذلك، فأشار إليه جبريل: أي نعم، إن شئت. فعلا به إلى الجبار، فقال، وهو مكانه: يا رب خفف عنا فإن أمتي لا تستطيع هذا...»<sup>(1)</sup>.

في هذا الحديث، الذي روي من طريق أنس بن مالك وشريك، زيادة تفردا بها عن سائر رواة الإسماء والمعراج، ولم يتابعوا شريكاً عليها، فضلاً عن أن أنس بن مالك نُقل عنه هذا الحديث في مرويات أخرى من غير طريق شريك، وليس فيه هذا الدنو أو التدلي للجبار، أو نسبة المكان إليه. قال أبو سليمان الخطابي: «ليس في هذا الكتاب (يعني صحيح البخاري) حديث أشنع ظاهراً، ولا أشنع مذاقاً، من هذا الفصل، فإنه يقتضي تحديد المسافة بين أحد المذكورين وبين الآخر، وتمييز مكان كل واحد منهما، هذا إلى ما في التدلي من التشبيه والتمثيل له بالشيء الذي تعلق من فوق إلى أسفل»<sup>(2)</sup>.

(1) البخاري، الصحيح (4/212)، كتاب التوحيد، باب: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» [النساء: 164].

(2) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، (م.س)، ج 13، ص 402. وقد استخرجت أحاديث المعراج وشروحها من فتح الباري، ونشرت في كتيب مستقل، بعنوان: =

إلا أنه، أمام تعذر رد الحديث من أصله، ذُكر أن الإشكال فيه يزول إذا ما اعتبر أول الحديث بآخره؛ إذ صرح بأن ذلك كان رؤيا، لقوله في أول الحديث: «وهو نائم»، وفي آخره: «واستيقظ»، ولذلك فإن «بعض الرؤيا مثل يُضرب، لِيَتَأَوَّلَ على الوجه الذي يجب أن يُصرف إليه معنى التعبير في مثله. وبعض الرؤيا لا يحتاج إلى ذلك، بل يأتي كالمشاهدة»<sup>(1)</sup>.

غير أن هذا التعليل يطرح إشكالاً آخر، أكبر ممّا حله؛ إذ يجعل الإسراء ورؤى الرسول فيه، مناماً، ويفتح باباً آخر للاختلاف المعروف في واقعة الإسراء والمعراج، أكانت يقظة أم مناماً؟ أم مرة يقظة ومرة مناماً لمن جعل المعراج معارج؟ أهى قبل الوحي أم بعده؟ أكانت بالجسد أم بالروح؟ أم جسداً وروحاً معاً؟ أم بجسد برزخي وتخيلي؟ أكان الإسراء والمعراج معاً في ليلة واحدة، أم تفرقا وتغايرا، مثلما فرقهما البخاري في صحيحه، فأفرد لليلة الإسراء ترجمة، وأفرد لليلة المعراج ترجمة أخرى؟ وذهب بعضهم إلى أن الإسراء كان في اليقظة، والمعراج كان في المنام، ولذلك كان الاختلاف في كونه يقظة أو مناماً إنما هو خاص بالمعراج دون الإسراء، حتى إن الرسول لما أخبر قريشاً بإسرائه ومعرجه، كذبوه في الإسراء، واستبعدوا وقوعه، ولم يتعرضوا للمعراج<sup>(2)</sup>؛ إذ استغربوا أن يقع التنقل (الإسراء) من مكة إلى بيت المقدس في ليلة واحدة، مع بعد المسافة، وطول السفر، ولذلك كانت عليهم الحجة، بما وصفه الرسول لهم في رحلته الأرضية من علامات وآيات دالة ودامغة، دون رحلته السماوية وصعوده في آفاقها وأقطارها، مما لم يجادلوا فيه أو يتطرق إليه حجاجهم ومنازعتهم واستنكارهم.

= «الإسراء والمعراج»، دار ابن زيدون، ط 1، 1984م، والنص المحال عليه في ص 66 من هذا الكتيب.

(1) ابن حجر، الإسراء والمعراج، (م.س)، ص 67.

(2) المصدر نفسه، ص 17.



لكل هذه الآراء، والأقوال، والترجيحات، والاختيارات في الإسراء والمعراج، مستندات من الأحاديث والروايات الصحيحة المتقاربة والمتباعدة، وكل صاحب قول يرى في مذهبه ورأيه أنه المذهب الصحيح والسليم، وأنه موقف الجمهور والسلف والفرقة الناجية، وموضع الإجماع والرأي الراجح، حتى انطبق على رؤية المعراج، ما ورد في الآية: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ [الإسراء: 60]. الأمر الذي دفع بعضهم إلى العدول عن هذا النقاش من مجاله الواقعي والتاريخي، إلى المجال التخيلي والرمزي، بتأويل كل وقائع الإسراء والمعراج على أنها مشاهد رمزية، مثلما ذهب بعضهم إلى التوقف عن الخوض في هذه الواقعة، لكثرة الظواهر المتعارضة فيها، ولعدم تبين الظني منها من القطعي، كما سبق إيراده.

### 3- صورة الرؤية الموسوية:

مثلما عززت المرويات الكثيرة، في باب الرؤية والصورة، مواقف جميع الطوائف نفياً أو إثباتاً، أو توقفاً، أو جمعاً للأقوال كلها؛ بل كانت أصلاً في النزاع والاختلاف، دخلت الآيات القرآنية في الباب لتعزيز هذه المواقف جميعها، وقد مرّت بنا في الرؤية نصوص منها اتُّخذت من جميع الفرق دليلاً وحجة في المنازعة، مع تصور حسمها لمادة النزاع لصالح موقف ودحض غيره، من غير أن يكون أمر هذه النصوص في نفسه كذلك، فعلى قدر ما تعطيه من إثبات للرؤية على قدر ما تنفيه. وعلى رأس هذه الآيات القرآنية، ما ورد منها في قصة النبي موسى، من طلب الرؤية: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَدَّتِنَا وَلَكُمُ رُبُّهُ. قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِنِّي وَلَكِنْ نَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِنِّي فَلَمَّا بَحَلَّ رُبُّهُ. لِلْجَبَلِ جَعَلُهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ ثَبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 143].

فقد استعملت هذه الآية لإثبات استحالة رؤية الرب عموماً، كما استعملت دليل امتناع الرؤية في الدنيا خاصة، دون الآخرة، مثلما استعملت

في تجويز الرؤية وإثبات إمكانها، كما وظفت في الجمع بين النفي والإثبات<sup>(1)</sup>، فهذه الآية اتسعت لجميع الأقوال، وانفتحت على كل إمكانات القراءة والفهم والتلقي، ونجمل هذه الإمكانيات في القراءات الآتية:

### أ- قراءة النفي ﴿لَنْ تَرَنِّي﴾:

طلب موسى رؤية ربه، فأجابه الرب بنفي إمكان هذه الرؤية بقوله: ﴿لَنْ تَرَنِّي﴾، وأحاله على الجبل، ليثبت له أنّ الجبل، على قوته وثباته، عاجز عن احتمال مجرّد تجلي الرب له؛ إذ اندك من أوّل تجلٍّ، وكان هذا الاندك وحده كافياً لصعق موسى، وسقوطه مغمى عليه، فلو كان للجبل أن يستقر مع التجلي الإلهي، لكان من الممكن لموسى أن يرى ربه، وهذا ما لن يقع؛ إذ علق الحقّ إمكان هذه الرؤية بإمكان استقرار الجبل مع التجلي الإلهي، وهذا معنى: ﴿فَسَوْفَ تَرَنِّي﴾؛ أي إذا احتمل الجبل التجلي الإلهي، عندها سيحتمل موسى الرؤية، وهو مما أحالته الواقعة، ولذلك تاب موسى عن سؤاله الرؤية، مسبحاً الله ومنزهاً له عن أن يكون موضوعاً لإدراك حسي، وإنما هو موضوع للإيمان الخالص والصرف، وفيه قال موسى: «وأنا أول المؤمنين»، رجوعاً منه عن طلب الرؤية المجسمة إلى الإيمان المنزه، المعتقد بتعالى الحق عن الإدراك والإحاطة. فتكون قصة موسى، بذلك، دليلاً على هذا الباب المسدود دون الخلق في طلب ما ليس ممكناً لهم، في هذا العالم، عند من يرى تعليق الرؤية المستحيلة بالدنيا فقط، مع إثبات وقوعها أو إمكانها في العالم الآخر، عند ارتفاع الموانع الدنيوية<sup>(2)</sup>، وعند من يرى،

(1) قضية استعمال النصوص أو توظيفها واستخدامها لأغراض هي غير الاشتغال عليها بالقراءة والتأويل، فالاستعمال أشبه بالإسقاط. وقد ميز أمبرتو إيكو، في غير مصنف من كتبه، بين مسألتي استعمال النصوص (Utilisation des textes)، وتأويلها (Interprétation des textes). ينظر كتاباه: Lector in fabula, op. cit., p. 73, et, Les limites de l'interprétation, op. cit., p. 39.

(2) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، (م.س)، ج 2، ص 283.

أيضاً، امتناع الرؤية دنیا وآخرة؛ لأن الحق يتصف «بتعالیه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصح في ما كان في جهة، وما ليس بجسم ولا عرض، فمحال أن يكون في جهة»<sup>(1)</sup>.

وقد فسر الزمخشري تسبیح موسى وتوبته، بعد طلبه وسؤاله الرؤية، بدلالة هذا الموقف على استعظام أمر الرؤية، وتأكيد امتناعها، وترجيح مذهب نفاتها دنیا وآخرة: «قال: سبحانك، أنزهك مما لا يجوز عليك من الرؤية وغيرها، ثبت إليك، من طلب الرؤية، وأنا أول المؤمنين بأنك لست بمرئي ولا مدرك بشيء من الحواس (...) فانظر إلى إعظام الله تعالى أمر الرؤية في هذه الآية، وكيف أرجف الجبل بطالبيها، وجعله دكاً، وكيف أصعقهم، ولم يخل كلمه من نفيان ذلك، مبالغة في إعظام الأمر»<sup>(2)</sup>. وإذا كان هذا الأمر العظيم والمستعظم قد دلّت واقعة سؤال موسى الرؤية على استحالة وامتناعه، دلالة واضحة وقطعية، كما دلّت عليه دلائل العقل، فإنّ العجب عند الزمخشري، ومعه أصحابه من المعتزلة العدلية، من «المتسمين بالإسلام، المتسمين بأهل السنة والجماعة، كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهباً، ولا يغرنك تسترهم بالبلکفة، فإنه من منصوبات أشياخهم، والقول ما قال بعض العدلية فيهم:

لجماعة سمووا هواهم سنة وجماعة هم لعمري موكفه  
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الوری فتستروا بالبلکفه»<sup>(3)</sup>

والبلکفة هي القول في الصفات بالاثبات بلا تكييف، ولا تحريف، ولا تمثيل، ولا تعطيل، وهي جواب الصفاتية المثبتة عن من سأل عن كيفية الصفة بأنّ الصفة ثابتة معلومة، وكيفها مجهول، واختصر الجواب في: بلا كيف،

(1) الزمخشري، جار الله، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، المطبعة الأميرية، (د.ت)، ج 2، ص 112.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 115.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 115-116.

وسماهم خصومهم على ذلك البلاكمة، كما سموا مذهبهم في ذلك بالبلكمة، وعَدّوا جوابهم بهذه الصيغة حشواً وتحايلاً وهروباً من مواجهة حقيقة تجسيمهم وتشبيههم ربهم بالمخلوقات. ولشدة وقع الهجاء الوارد في البيتين السابقين على المثبتة من أهل السنة والجماعة، نظم أحدهم في المنافة عن الإثبات، هذه الأبيات في المعارضة، على منوال بيتي التشنيع والهجاء السابقين:

«وجماعة كفروا برؤية ربهم حقاً ووعداً لله ما لن يُخلفه  
وتلقبوا عدلية قلنا أجل عدلوا بربهم فحسبهم سفه  
وتلقبوا الناجين كلا إنهم إن لم يكونوا في لظى فعلى شفه»<sup>(1)</sup>

ب- قراءة الإثبات ﴿فَسَوْفَ تَرَانِي﴾:

إن طلب موسى الرؤية هو، في حد ذاته، دليل إمكانها، وعدم امتناعها، فسؤالها صادر عن نبي، والأنبياء لا يطلبون ما يعلمون أنه لا يجوز في حقّ الباري؛ إذ هم أعلم الناس برّبهم وبصفاته، وما يمتنع في حقه، وإلا كانوا مثل سائر من يجهلون ربهم، ولا علم لهم به، ولا بما هي عليه ذاته وصفاته. وجواب الرب عن سؤال موسى ليس فيه استنكار أو استبشاع للسؤال، أو تعنيف للسائل، وإنّما أحاله على الجبل، ثمّ تجلّى الرب للجبل، وجعله دكاً، ليُري موسى ضعفه وعجزه عن احتمال هذه الرؤية، وليس للتدليل له على امتناعها، أما قوله: «لن تراني» فلا يعني «إنني لا أرى»، أو «لا تراني»، أو «لستُ بمرئي»، أو «لا تجوز رؤيتي»... وقد قال بعده: «فسوف تراني»، كما علق رؤيته بجائز، وهو استقرار الجبل، ولم يعلقها بمتنع أو مستحيل، وإنّما بالعجز عن تحمل موسى رؤيته، بآلته البدنية البشرية، كما هي في هذه الدنيا، مثلما عجز الجبل، مع قوته وصلابته، عن الثبات لتجلي الله له<sup>(2)</sup>. وإذ ثبت أن

(1) الإسكندري المالكي، ابن المنير، الإنصاف في ما تضمنه الكشاف من الاعتزال، منشور على هامش: الكشاف للزمخشري، (م.س)، ج 2، ص 116.

(2) ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، (م.س)، ص 404.

الجبل تدكدك لتجلي الله، فما المانع أن يكون موسى رأى ربه، أو تجلى له منه ما صعقه وعجز عن احتماله، وغيَّبه عن حواسه وعالمه المحدود.

يتنوع موقف الإثبات، في قراءة سؤال موسى الرؤية، بين القول بجوازها وإمكانها بدليل سؤالها من نبي، واندكك الجبل عند تجلي الرب، وجواب الرب لموسى: «فسوف تراني»، وبين القول بوقوعها، بدليل هذه القصة نفسها، ونسب هذا القول الأخير إلى نفر من الصوفية: «وهؤلاء منهم من يقول: إن موسى رآه، وإن الجبل كان حجاباً، فلما جعل الجبل دكاً رآه، وهذا يوجد في كلام أبي طالب ونحوه، ومنهم من يجعل الرائي هو المرئي، فهو الله، فيذكرون اتحاداً، أو أنه أفنى موسى عن نفسه حتى كان الرائي هو المرئي، فما رآه عندهم موسى؛ بل رأى نفسه بنفسه، وهذا يدعونه لأنفسهم»<sup>(1)</sup>؛ أي أنه من النوع الحاصل للعارفين والأولياء كشفاً وذوقاً، كما حصل للرسول والأنبياء تحقيقاً وتعريفاً، فإذا كانت الرؤية ثابتة نقلاً، وغير ثابتة عقلاً، فإن تجربة الكشف والذوق المعيشة للعارفين تثبتها تجلياً في أسماء الله<sup>(2)</sup>. وقد عُدَّ الوجود الموصوف به الحق، في حد ذاته، دليلاً مصححاً للرؤية، فـ «جواز الرؤية حكم يستدعي مصححاً، وقد شمل الجواز الجوهر والعرض، ولا جامع بينهما يمكن جعله مصححاً سوى الوجود. وإذا كان الوجود هو المصحح، فقد صحت رؤيته تعالى، لوجوده»<sup>(3)</sup>.

إن طلب الحسم و«الفرقان»، في موضوع رؤية موسى ربه، دار مع القصة القرآنية، التي تركت الباب مفتوحاً على الاحتمالات الثلاثة الآتية: الامتناع،

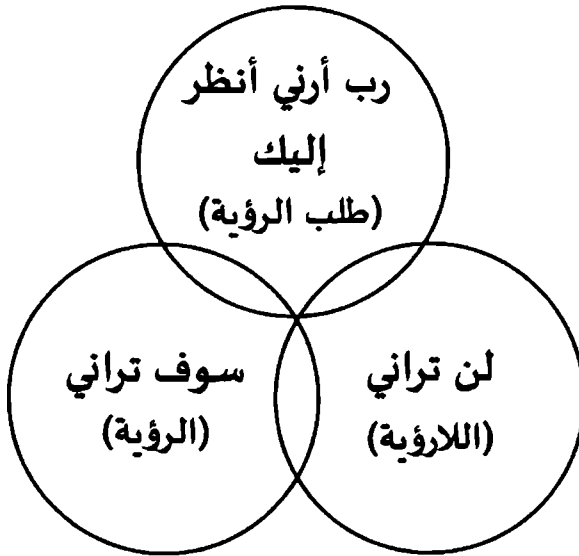
(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1988م، ج 2، ص 338.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 465. «وأهل الله يشبونها كشفاً وذوقاً». فيكون دليل الإثبات هو التجربة الشعورية نفسها؛ أي هذا المعيش القصدي.

(3) الإسكندر المالكى، ابن المنير، الإنصاف في ما تضمنه الكشف من الاعتزال، مطبوع على هامش كتاب «الكشاف» للزمخشري، (م.س)، ج 2، ص 112.

والجواز، والوقوع. وليس في هذه الاحتمالات ما يقطع بمراد الآية، وما طُلب به رفع الالتباس والحيرة وضياح المعنى، من أدلة، هو نفسه عين الحيرة والالتباس، لكثرة المحو، فلا تزيد الاستدلالات المتواترة معنى الرؤية والصورة المرئية إلا مزيداً من الاغتراب في انفصام موقف النفي والإثبات، وبالموقفين أجيب طالب الرؤية وسائلها والسائل عنها، دفعة واحدة، وبهما ظهرت الرؤية مثبتة في عين نفيها، ومنفية في عين إثباتها.

وهذه صورة إجابة سائلها والسائل عنها من قصة موسى، وهي نظير جواب الرسول سائله: هل رأيت ربك؟ فقال: «نور أنى أراه». وقال: «رأيت نوراً»<sup>(1)</sup>؛ بل إنّ لفظ حديث أبي ذر: «نور أنى أراه»، يحتمل، في حد ذاته، النفي والإثبات، ففيه معنيان «أحدهما نفي؛ أي كيف أراه، وهو نور؟ والمعنى الثاني: أي كيف رأيته، وإنّي رأيته وهو نور، فهو نور لا تدركه الأبصار، إدراك ما تدركه الأبصار من المخلوقين»<sup>(2)</sup>:



(1) تقدم من حديثي أبي ذر الغفاري.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 165-166.

### ج- قراءة الجمع البرزخي (تراني ولن تراني):

من تراكمات الإثبات والنفي، والتثبيت ثم المحو، وتَعَدُّ الحسم (الفرقان) بالأدلة والنصوص، برزت مواقف الجمع (القرآن) بينها انطلاقاً من مركزية الرائي في الرؤية، فاستعداد الرائي وحده، الذي يفسر هذا التنوع في استقبال المرئي، موضوع قصده في الرؤية، فتتسع الرؤية على قدر الاستعداد، وعلى قدر الاستعداد يكون الظهور والتجلي، فيرى المرئي ويتجلى على هذا القدر من التفاعل، بمقتضى اسمه الأول «الظاهر»، مثلما تضيق الرؤية على قدر الاستعداد، فلا يرى المرئي، ولا يظهر بمقتضى اسمه الآخر «الباطن». يقول الشعراني في هذا الجمع: «والحاصل أن الجامع بين من أنكر رؤية الحق تعالى، وبين من أثبتها، أن يُقال: إنَّ الرؤية تكون على قدر استعداد العبد لا غير، فلا يصحّ نفيها مطلقاً، ولا إثباتها على وجه الإحاطة ومعرفة الكنه»<sup>(1)</sup>، وقول شيخه ابن عربي أقوى في هذه الجمعية: «فمن قال بالرؤية صدق، ومن قال بعدم الرؤية صدق؛ لأن النبي ﷺ أثبت لنا الرؤية بقوله: ترون ربكم في الجنة. ونفى الرؤية لَمَّا سئل: هل رأيت ربك؟ فقال: نور أنى أراه. أي أنه نور، فلا أراه لضعف الحدوث، والنور لله تعالى وصف ذاتي، والحدوث لنا نسبة ذاتية، فنحن لا نزال على ما نحن عليه، وهو -تعالى- لا يزال على ما هو عليه، فمن قال: إنَّ الله تعالى ظاهر، فما قال على الله -تعالى- إلا ما قاله على نفسه، ولا فائدة لكون الأمر ظاهراً إلا مشاهدته، فهو -تعالى- مشهود مرئي من هذا الوجه. ومن قال: إنَّ الله -تعالى- باطن، فما قال عليه -تعالى- إلا ما قال عن نفسه، ولا فائدة لكون الأمر باطناً، إلا أنه لا تدركه الأبصار، فهو -تعالى- لا يُشاهد ولا يُرى. ومثال ذلك صورة الإنسان الظاهرة، وروحه الباطنة المدبرة بصورته الظاهرة، فمن قال: إن الإنسان عبارة عن العين الباطنة المدبرة

(1) الشعراني، عبد الوهاب، القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية،

للصورة الظاهرة، قال إنه ما يُرى. ومن قال: إن الإنسان هو المجموع، فهو الظاهر والباطن، قال: إنه يُرى وما يُرى، فهو في المعنى كقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، فأحسن القول إثبات الأمرين على الوجهين:

فما ثم مشهود ولا ثم شاهد      سوى واحد والفرق يعقل بالجمع  
فمن قال شاهدناه يصدق قوله      ومن قال لم نشهد فللضعف والصدع  
على السمع عولنا فكنا أولي النهى      ولا علم في ما لا يكون عن السمع  
إذا كان معصوماً وقال بقوله      هو الحق لا يأتيه مين على القطع  
فعقل وشرع صاحبان تآلفا      فبورك من عقل وبورك من شرع<sup>(1)</sup>

يُمثِّل ابن عربي، في قراءته البرزخية، أقصى درجات الاتساع لكل أقوال المثبتة والنفاة، وتحقيق الاختلاف في صور الإيمان واحتضانها، بقبوله جميع المواقف والمعتقدات في مسألة الرؤية، وتصويبها، فالكل مصيب من منظور صدقه في معتقده في ربه، وما تصوره من تنزيه يليق به، ويطمئن إليه في منظومته الروحية ونظامه المعرفي، واعتبار المنازعة في الباب تنافساً في إظهار وجه الحق من زوايا مختلفة، بحسب تفاوت العلم بتجليات الحق، وبحسب الاتساع الإلهي الذي يقبل أن يُنكَر ويُعرَف، وينزه ويوصف. يقول ابن عربي: «فإن الله -تعالى- أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد»<sup>(2)</sup>، ولو كان محصوراً في عقد لكان محاطاً به مدركاً من كل الجهات؛ إذ يرى ابن عربي أن كلاً من مثبتة الرؤية ونفاتها، على ما بينهم في الظاهر من بون شاسع وتضاد، يرجعون إلى أصل عقدي واحد؛ هو تعظيم الحق في المجلى الذي تجلى لهم فيه، إثباتاً لكمالِ تصوره، ونفياً لنقص توهّمه،

(1) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، (م.س)، المسألة 13، ص 36-37.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 113.



ولمّا صح هذا الأصل، الذي هو القصد السليم والنية الصادقة، فإنّ الحق يُرى في عقد، ولا يُرى في عقد غيره، بمقتضى الاتساع للجميع، حتى يُعبد في كل المجالي، وقد قضى ألا يعبد إلا إياه<sup>(1)</sup>، والعارف من لم يصرفه عقد عن عقد، ولا مجلى عن مجلى، لاتساع رؤيته؛ بل يرى الحق في كلّ شيء. وعلى هذا المدى البعيد في الاتساع، وقبول الاختلاف في ظهورات الحق لأصحاب العقائد والمذاهب، بنى ابن عربي نصيحته للعارف بالابتعاد عن تقييد الحق المتسع بعقد مخصوص، يستتبع إنكاره في عقد غيره: «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير؛ بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها»<sup>(2)</sup>.

فمن قال رآه صدق، ومن قال لم يره صدق، فإنما أخبرا عن حالهما ومرتبتهما مع الحقيقة، «فصدق الأشعري وصدق قوله: ترون ربكم، كما صدق: لن تراني، وللرداء ظاهر وباطن، فيراه الرداء باطنه، فيصدق: ترون ربكم، ويصدق مثبت الرؤية. ولا يراه ظاهر الرداء، فيصدق المعتزلي، ويصدق: لن تراني، والرداء عين واحدة»<sup>(3)</sup>، و«من قال بالرؤية صدق، ومن قال بنفي الرؤية صدق، فإنّ رسول الله ﷺ أثبت لنا الرؤية بقوله: ترون ربكم، الحديث، ونفى الرؤية، فإنه ﷺ سئل: هل رأيت ربك؟ يعني ليلة الإسراء،

(1) في الآية القرآنية 23 من سورة الإسراء: ﴿وَقَفَّيْكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾، وفسر ابن عربي كلمة «قضى» بمعنى حَكَمَ: «وكلمة قضى عندنا بمعنى حَكَمَ، وعند من لا علم له، من علماء الرسوم، بالحقائق، بمعنى أَمَرَ، وبين المعنيين، في التحقيق بون بعيد». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 366. فالعبادة في الآية حُكَم وجودي مقضي به ولازم، وليست مجرد أمر شرعي مطلوب من العابد اتِّباعه، وذاك أنّ كل عابد - وإن أخطأ في نسبة العبادة إلى معبود- ما عبد إلا الله في الحقيقة؛ لأنه ما عبد شيئاً إلا بعد تصوّر الألوهية فيه، وتخيل أنه هو الإله المقصود. ينظر: فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 72. والفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 166.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 113.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 246.

فقال يتعجب من السائل: نور أنى أراه»<sup>(1)</sup>، فمثبت الرؤية ومصححها كان منه ذلك، لما معه من أدلة، ولما أوصله إليه فهمه، وهو على صواب في وقوفه عند مرتبته، ومنكر الرؤية، لاعتقاده تنزيه الحق وتقديسه في تعاليه، مصيب لوجه من الحقيقة؛ إذ الحقيقة الإلهية الكاملة تطلبهما؛ تشبيه وتنزيه، وتظهر في هذا مثلما تظهر في ذاك، والمرأة المحمدية - حسب ابن عربي - تقبل الأمرين، وتَسْعُهُما، وتُعَدِّلُ الرأيين وتصححهما، فلا أكمل ولا أعدل من هذه المرأة. يقول: «وأفضل المرائي، وأعدلها، وأقومها، امرأة محمد ﷺ، فتجلى الحق فيها أكمل من كلّ تجلٍّ يكون»<sup>(2)</sup>. ويوصي باتخاذ جمعيتها وختميتها مجلى لرؤية الحقيقة على ما هي عليه من اختلاف وتنوع، «فاجهد أن تنظر الحق المتجلي في امرأة محمد ﷺ، لينطبع في مرآتك، فترى الحق في صورة محمدية، برؤية محمدية»<sup>(3)</sup>. ومن هذه المرأة الجامعة والواسعة والكاملة والخاتمة، التي تنعكس فيها كلّ المرايا، ينظر ابن عربي، فيرى ابن عربي أنه: «لكل صاحب قول وجهاً عندنا صحيحاً في الطريق»<sup>(4)</sup>، و«أنه مصيب في مرتبته غير مخطئ؛ بل لا خطأ مطلقاً في العالم»<sup>(5)</sup>، مادام القائل والمعتقد إنما يصدر عن تجلّي الحقيقة في مرآته، أو تلقّيه وجهاً من وجوه هذه الحقيقة المتسعة والواسعة، التي مازجت وخالطت قبوله واستعداده الذاتي؛ أي إمكاناته في قبوله واستقباله تنزلها الخاص عليه، بحسب اجتهاده الذي يعني في مفهوم ابن عربي للاجتهاد: «بذل الوسع في تحصيل الاستعداد الباطن الذي به يقبل التنزل الخاص»<sup>(6)</sup>، فالحقيقة لا تنفصل عن فعل تلقّيها وظهورها في من ظهرت له، أو به، أو على يديه، كالرؤية لا تنفصل عن الرائي.

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 105.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 433.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 433.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 548.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 541.

(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 270.

إن مَنْ رام تخليص الحقيقة (أو الرؤية)، وتجريدها عن وضع ظهورها وتجليها، بكلّ ما يحمله الظهور والتجلي من تفاعل وتبادل قصدي بين الذات والموضوع، إنّما يروم وقف الاتساع الإلهي، الذي يقضي بآلا يتكرر الظهور والتجلي لشخصين؛ بل بآلا يتكرر التجلي لشخص واحد مرتين<sup>(1)</sup>، مثلما يروم تجريد الحضرة الإنسانية عن الفعل، الذي به صارت هذه الحضرة قابلة للدخول مع الحق ومع العالم في حوار، بمقتضى تدبير الإنسانِ الخلافة والصورة التي تُخلق عليها، فالحق «خلق الإنسان على صورته، فلو جرّد عنه الفعل، لَمَا صح أن يكون على صورته، ولَمَا قبل التخلق بالأسماء»<sup>(2)</sup>، ولَمَا كان الحق ما كلف أحداً إلا بما تتسع له قوة نظره ورؤيته، وبحسب استعداده وقبوله؛ أي بحسب قبول مرآته لنمط ظهور الصورة، فإنّ اختلاف أوجه الحقيقة وتعدّدها، في ظهورها لا في ذاتها، يسمح بقبول جميع أشكال التعبير عنها، أو أشكال عبورها إلى الحضرة الإنسانية. ولا يسع العارف، في موقف ابن عربي، إلا أن يتملى في مشاهد هذا العبور مع الأنفاس، وألا يقيم في مشهد دون سواه من المشاهد والمجالي:

«فالعلماء بالله يشاهدون هذا العبور، وغير العلماء بالله يتخيلون الإقامة»<sup>(3)</sup>، ومن ثمة إن «العالم الحكيم هو الذي يعامل كل موطن بما يستحقّه»<sup>(4)</sup>.

وعلى هذا الأساس، لم يرجح ابن عربي إثبات ابن عباس الرؤية، على نفي عائشة لها، ولا جمع بينهما؛ بل ترك موضوع الرؤية ينكشف في الموقفين اللذين هما عنده من مجالي الحقيقة المختلفة، التي عليها الرؤية

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 411: «الاتساع الإلهي يحيل أن يكرر الحق التجلي لشخص، أو يتجلى لشخصين في صورة واحدة».

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 681.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 365.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 514.

نفسها، في تردها بين الإثبات والنفي، فذكر أنّ نفي عائشة إثبات للمرأة المحمدية، التي انطبع فيها المرئي على ما هو عليه من استحالة العلم به على الإدراك الإحاطي، فأعطت المرأة المحمدية تحجير العلم الإحاطي على الخلق؛ أي تُعطي رؤية اللارؤية، كما يعطي العجز عن الإدراك إدراك العجز، وذاك «أنك لا تعلم مثل هذا من الحق إلا في صورة محمدية، وقد بيّنا أن أعظم الرؤية رؤية محمدية في صورة محمدية»<sup>(1)</sup>.

يتجاوز موقف ابن عربي، في تصويب جميع آراء المتنازعين، في مسائل الرؤية والصورة، وغيرها من الأسماء والصفات والنسب والإضافات، مجرد عملية جمع وتركيب بين النفي والإثبات، أو بين التشبيه والتنزيه، طلباً للسلامة، وقولاً بالآراء جميعها، أو توفيقاً وتلفيقاً، أو توفيقاً عن الحكم وعن القطع بدلالة دليل، أو نزعة لأدرية مستسلمة لغلبة الظن، أو تمريناً ذهنياً لحساب معادلات كيميائية ورياضية؛ بل إيماناً بأن رأياً ليس بأولى من آخر، في تعبيره من مجلاه ومرآته عن حقيقة المتجلي، وإقراراً بأن كل الوجوه الممكنة في تأويل الألفاظ الشرعية المتنازع فيها هي مرادة ومقصودة للحق، «فإن كل وجه تحتمله كل آية في كلام الله، من فرقان وتوراة وزبور وإنجيل وصحيفة، عند كل عارف بذلك اللسان، مقصود الله تعالى في حق ذلك المتأول، لعلمه الإحاطي سبحانه بجميع الوجوه»<sup>(2)</sup>، فالله عالم بجميع وجوه الكلمة الواحدة ودلالاتها في اللسان المخاطب به، وإلا لم يكن محيطاً بها، فإن استعمل هذه الكلمة لم تغب عنه كلّ دلالاتها ووجوهها المقصودة، «وما من وجه إلا وهو مقصود لله تعالى، بالنسبة إلى هذا الشخص المعين، ما لم يخرج عن اللسان، فإن خرج عن اللسان فلا فهم ولا علم»<sup>(3)</sup>. لذلك كلّ الاحتمالات الدلالية والوجوه التأويلية للفظ «الرؤية» مكوّن من مكوّنات

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 129.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 119.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 25.

الحقيقة الإيمانية المقصودة، وهي مرادة جميعها وصحيحة وصادقة، وتدخل «تحت حيلة»<sup>(1)</sup> ذلك اللفظ. ولذلك إذا اختلف في فهم الكلام المنزل، لاختلاف مدلولات الكلمات التي نزل بها، فإن كل واحد من المختلفين «قد فهم عن الله ما أراد»<sup>(2)</sup>.

إنه موقف يعيد الاعتبار إلى الحقيقة من حيث هي اختلاف، وتعدد، وتشظ، وتبعثر، وتبديد، ومن ثمة تتعدد الطرق إليها بتعدد الأنفاس، «فإن الطرق إلى الله تعالى على عدد أنفاس الخلائق»<sup>(3)</sup>، وتكامل كلها في الدلالة على هذا المنفصل المتفصل، المختلف المختلف فيه، الذي يتحقق في الحضور كما في الغياب، ويظهر عابراً سريع التفلت لا يحاط به، ولا يمسك في صورة ثابتة، وما يفوت منه أكبر مما يُنال، أو يُحفظ، ولا يتأتى إدراكه والعلم به إلا بتحليل الشعور القصدي المتوجه إليه، من حيث ما في هذا الشعور من قوة توجه بنسبة ما إلى موضوعه، إدراكاً حسيّاً أو ذهنياً، أو تفكيراً، أو تخيلاً، أو حباً أو كرهاً، أو رغبة أو رهبة... أي من حيث نمط التضاييف القصدي بين قاصد ومقصود، ولذلك جاء في الحديث القدسي الصحيح: «أنا عند ظن عبدي بي...»<sup>(4)</sup>. فمثلاً لا يسمح الحس المستقل والعقل المجرد، وحدهما، بالدلالة عليه، لما فيهما من قوة الضبط

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 213. يرى ابن عربي أنه عند أهل الله: «كل تلك الوجوه الداخلة تحت حيلة تلك الكلمة صحيحة صادقة، فهم المؤمنون حقاً».

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 25.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 317.

(4) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة، ولفظ البخاري: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة». البخاري، الصحيح، كتاب التوحيد، باب يقول الله تعالى: ﴿وَيَعِزُّكُمْ اللَّهُ نَفْسَكُمْ﴾ [آل عمران: 28]، الحديث رقم 6970.

والحصر، وعدم قبول ما تتنوع عليه الشؤون والأضداد، وتقلب، وتقلب، فإن الخيال يقبل ما لا يقبلانه؛ لأن له قوة الحكم على مواطن لا تُعلم ولا تُدرك إلا من جهته، ولا يقربها إلا هو، فالحق يُعلم في موطن الظن والاعتقاد، ولا سبيل إلى أن تُعلم ذاته؛ إذ ما رأى عابد ربه قط، إلا بصورة استعداده، قوة وضعفاً، وضيقاً وسعة، فما رأى العابد، في الحقيقة، إلا نفسه ومرتبته من ربه.

إن التمييز بين الذات المجردة والمعرفة عن تعيناتها، وظهوراتها وتجلياتها بمقتضى نزولها أو توجهها إلى الخلق، أو بين الشعور الخالص والشعور المتعين، يبدو مركزياً لدى ابن عربي في تحرير النزاع بشأن الصورة والرؤية من الموقف الطبيعي، الذي يضع الذات مع أشياء العالم الطبيعي، ويفكر فيها بالمقارنة نفياً أو إثباتاً، تنزيهاً أو تشبيهاً. والحال أنه ليس معنًا من الذات إلا ظهورها وتجليها في نسبها وإضافاتها وتعلقاتها، بحسب توجهها إلى العالم، فالذي يظهر في الصور، ويرى، ويُعلم، ويُتخيل في الحقيقة، هو نسبة معلومة بين طرفين ظاهر في المظاهر والصور، ومعلوم في علم، ومتخيل في خيال، فمن قال لا يرى، ونفى الرؤية، وأحالها، فلأن الذات من غير مظاهر تعرفاتها، ومواطن ظهورها وتقيدها، تقتضي ذلك، ومن قال يرى، وأثبت الرؤية، فلأنه وقف مع الأسماء والصفات التي تظهر فيها الذات، ورأى الشؤون الإلهية والتنزلات. وكل موطن يقتضي حكماً، ولا مقابلة ولا منافاة بين تنزيه الذات المتعالية والمجهولة وغير المرئية، وبين ما أمكن رؤيته من صور ظهورها وتجليها في المظاهر والمجالي، فهي هي بالمناسبة والمشابهة وفي الصورة، وليست هي في المماثلة والمطابقة وفي الهوية، «كالصفات المنسوبة إليه لا هي هو، ولا هي غيره»<sup>(1)</sup>. فالحق الذي يرى ويُعلم هو المرئي والمعلوم، الرحمن في رحمته، والخالق في خلقه، والإله في المألوه وفي المعتقد، ظهوراً وتجلياً، لا حلولاً واتحاداً.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 129.

أما ذاته فمجهولة على الحقيقة لا تُرى، ولا تعرف إلا بالسلب والسلوب، لتنزهها عن المشابهة، والمقايسة، والمخالطة، وليس ما ظهر عنها أو منها عينها وماهيتها، ووحده هذا الظاهر في المظاهر هو الإمكانية الوحيدة المتاحة للتفكير والتأمل والرؤية.

بالعودة إلى ما نحن بصدده من حديث رؤية الرب في صورة، يرى ابن عربي أن هذه الرؤية وقعت في عالم الخيال، ومن شأن الخيال «أن يجسد ويصور ما ليس بجسد، ولا صورة، فإنّ الخيال لا يُدركه إلا كذلك، فهو حس باطن بين المعقول والمحسوس»<sup>(1)</sup>، كما من شأنه إظهار المُحال، «فما أوسع حضرة الخيال، وفيها يظهر وجود المُحال؛ بل لا يظهر فيها على التحقيق، إلا وجود المُحال، فإنّ الواجب الوجود، وهو الله تعالى، لا يقبل الصور، وقد ظهر بالصورة، في هذه الحضرة (...) وفيها يُرى الجسم في مكانين»<sup>(2)</sup>.

وأتى بأمثلة وشواهد من القرآن والحديث على قبول عالم الخيال للمُحال عقلاً، كأن يكون الشخص في مكانين، أو يكون على حالين متناقضين بحسب المواطن، فيكون هو وليس هو، وهو وآخر، ورؤية الشهيد مقتولاً في المعركة، وفي قبره، وهو حيّ يُرزَق عند الله، ورؤية الرسول يرمى أعداءه، وما رمى ولكن الله رمى، وكونه -تعالى- أقرب إلينا من جبل الوريد، الذي مِنّا، وهو معنا أينما كنا، وفي الوقت نفسه، هو من ورائنا محيط، أولّ وآخر، وظاهرٌ وباطنٌ، وكل موطن من مواطن الحس، أو العقل، أو الخيال يعطيك الأمر على ما في قوته وما يقدر عليه، لا يتجاوز مرتبته؛ إذ «المواطن تحكم بنفسها في كل من ظهر فيها، فمن مر على موطن انصبغ به»<sup>(3)</sup>، فمرور الحق في موطن يجعل صورته بحسب ما ضبطها الموطن، والدليل على ذلك

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 377.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 312.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 108.

عند ابن عربي: «رؤيتك الله تعالى في النوم، وهو موطن الخيال، فلا ترى الحق فيه إلا في صورة جسدية، كانت تلك الصورة ما كانت، فهذا حكم الموطن، قد حكم عليك في الحق إنك لا تراه إلا هكذا، كما أنك إذا دخلت موطن النظر العقلي، وخرجت عن خزانة الخيال وموطنه، لم تدرك الحق تعالى إلا منزهاً عن الصورة التي أدركته فيها في موطن الخيال، وإذا كان الحكم للموطن عرفت إذا رأيت الحق ما رأيت، وأثبت ذلك للموطن، أعني ذلك الحكم حتى يبقى الحق لك مجهولاً أبداً، فلا يحصل لك منه علم في نفسك إلا بتوحيد المرتبة له، وأما أن تعلم ذاته فمحال؛ ذلك لأنك ما تخلو عن موطن تكون فيه، يحكم عليك ذلك الموطن بألا ترى الحق إلا به، فإنك تفارق ما أعطاك من العلم به في موطن آخر، فتحكم على الحق في كل موطن بحكم، ما هو عين الحكم الذي حكمت به عليه في الموطن الذي قبله، فتعرف، عند ذلك، أنك ما تعرفه من حيث يعرف نفسه، وهذا غايتنا من العلم به تعالى، فما عندنا منه في موطن ينفد في موطن آخر، فما عندنا ينفد، وما عند الله باق»<sup>(1)</sup>.

بالإضافة إلى تحكم المواطن في موضوع الرؤية وتكييفه بحسب قوة الموطن واستعداده وقبوله، فإن وضعية الرائي ومرتبته وحاله كلها لها التصرف، أيضاً في المرئي، فلا يرى إلا على قدر الحال معه، ونمط التوجه والقصد إليه، فـ «كل مرئي لا يرى الرائي، إذا رآه، منه إلا على قدر منزلته ورتبته، فما رآه وما رأى إلا نفسه، ولولا ذلك ما تفاضلت الرؤية في الرائيين؛ إذ لو كان هو المرئي، ما اختلفوا، لكن هو مجلى رؤيتهم أنفسهم، لذلك وصفوه بأنه يتجلى، وأنه يُرى، ولكن شغل الرائي برؤيته نفسه في مجلى الحق، حجبته عن رؤية الحق، فلذلك لو لم تبد للرائي صورته، أو صورة كون من الأكوان، ربما كان يراه، فما حجبنا عنه إلا أنفسنا، فلو زلنا عنا ما رأيناه، لأنه ما كان يبقى ثم، بزوالنا، من يراه، وإن نحن لم نزل، فما



نرى إلا أنفسنا فيه، وصورنا، وقدرنا، ومنزلتنا، فعلى كل حال ما رأيناه، وقد نتوسع فنقول قد رأيناه، ونصدق<sup>(1)</sup>.

للمسافة، أيضاً، من بعد وقرب، أثر في الرؤية، ف «ما منعنا من رؤيته إلا القرب المفرط، فلا يمكن أن نراه، ولا يمكن أن يظهر لنا عادة، فلو تباعد عنا لرأيناه، ومن المحال بُعد الصور عن العين التي توجد فيها؛ لأنها لو فارقتها انعدمت، كما هو الأمر في نفسه، فإنّ الصور في هذه العين تنعدم، وهي في لبس من خلق جديد»<sup>(2)</sup>.

لقد انتبه ابن عربي إلى أنّ الخصومة القائمة بين مثبتي الرؤية ونفاتها لا تعبّر، في الحقيقة، إلا عن هذا الجدل الموضوعي (التشاجر) القائم في الرؤية في حد ذاتها، ومن ثمة تنتهي الخصومة، في تحليل البنية القصدية للرؤية والصورة، إلى تحقيق هذه الجدلية والحوارية في الرؤية من حيث هي محو وإثبات في الطرفين، ولا بدّ منهما، مثلما لا بدّ من ذات وموضوع تتحقّق بهما الرؤية، أو فعل الرؤية في توجّهه إلى موضوع مرئي للرائي. جدل المحو والإثبات، أو الخفاء والظهور، أو الغيب والشهادة، أو القرب والبعد، أقرب إلى وصف طبيعة الرؤية، التي مال بها النزاع الكلامي، إلى ترجيح موقف على موقف. والحال أنّ منطق الترجيح والتغليب، والتصحيح والتضعيف، والتصديق والتكذيب، والتصويب والتخطئة، والتنزيه والتشبيه، لا يصف إلا مرتبة وحال الرائي مع حقيقة الرؤية وموضوعها، وزاوية رؤيته التي تتحكم فيها مقاييس الزمان والمكان والعلاقة، وليس حقيقة المرئي في ذاته، وفي أبعاده التي منها الخفي المحجوب المستتر، والمجهول والمُنكر، ومنها الظاهر الجلي المتعرّف. وحتى لو فرضنا اتساع الرؤية لتشمل جميع أبعاد الرؤية والمرئي، فإنّ شكل التعبير عنها لا يأخذ إلا صورة اللغة، ولا

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 2.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 9. والإشارة إلى الآية: ﴿لَمْ يَكُنْ فِي بَيْتٍ مِنْ بَيْتٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق]:

يُخَرَّجُ إِلَّا عَلَى أَلْفَاظِهَا الْمَعْرُوفَةِ، وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَلْفَاظِ وَالْأَسْمَاءِ إِلَّا مَا هُوَ مُتَعَارَفٌ عَلَيْهِ وَمَعْرُوفٌ، لِيَبْقَى الْغَيْبُ الْمَجْهُولُ غَيْباً وَمَجْهُولاً دَائِماً، وَتَتَحَقَّقُ فِيهِ الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا، مِنْ ظَاهِرٍ وَبَاطِنٍ، وَأَوَّلٍ وَآخِرٍ، «فَهُوَ الْمَجْهُولُ الْمَعْرُوفُ»<sup>(1)</sup>. وَمَنْ حَصَرَهُ فِي الْعِلْمِ بِهِ، وَحَدَّهُ فِي مَعْلُومِهِ، أَوْ أَطْلَقَهُ فِي الْجَهْلِ الْمَطْبُوقِ بِهِ، وَنَفَى كُلَّ إِمْكَانِيَّةٍ لَتَعْرِفَهُ وَالْعِلْمُ بِهِ، كَانَ سَادِناً حَاجِراً وَمُضْيِيقاً لِمَا وَسَعَهُ الْجَنَابُ الْإِلَهِيُّ مِنْ وَجْهِ الْعِلْمِ بِهِ، وَالْجَهْلِ بِهِ كَذَلِكَ، «فَجَنَابُ اللَّهِ أَوْسَعُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ سَدَنَةٌ مِنْ خَلْقِهِ»<sup>(2)</sup>.

ولما كان الرائي لا يرى المرئي إلا من حيث معتقده فيه، وعلمه ومعرفته به، ومن حيث موقع نظره إليه وموضعه، وموطن ظهور المرئي، فإنَّ نتيجة الرؤية هي حصيلة هذه الآثار البرزخية، وهذه القيود، وهذا التضاييف، وهذه النسبة في العمل على تشكيل صورة المرئي في الرؤية، وصورته المتشكلة في هذا التفاعل ليست عين ذاته، ولا إحاطة كلية به حساً أو عقلاً، كما ليست غيره، فهي هو، وليست هو. وهذا النوع من الخطاب والعبارة لا يقبله إلا عالم الخيال الناظر في النسب والإضافات والتعلقات والرتب والمواطن، والقابل للجمع بين الأضداد والمتناقضات، وكشف حقائق الأمور على ما هي عليه من اختلاف وتضاد.

لا يتأتَّى الاعتراف ببينية الحقائق ونسبيتها، حسب ابن عربي، إلا بالاعتراف بعلم الخيال ومشروعيته في إنتاج معرفة صحيحة بظواهر الشعور الإنساني، خلاف ما نُسب إليه، في الموقف الطبيعي، من مغالطة وخطأ، والذي أدَّى إلى تكريس ثنائية الحس والعقل باعتبارهما أصليين لردِّ ظواهر الوجود والشعور إليهما، والاحتكام إلى القسمة الحسية والعقلية بين الذات والموضوع، والنفي والإثبات، والعالم والمعلوم، والرائي والمرئي، من غير قدرة على تجاوز هذه الرسوم والحدود واختزالاتها، في اتجاه النفاذ إلى

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 537.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 706.

العلائق والتعلقات، والمقاصد والتضائفات؛ أي إلى نمط ظهور الموضوع للذات، ونمط توجه الذات إلى موضوعها في فعل قصدي شعوري يسمى رؤية، أو تخيلاً، أو تفكيراً، أو غيرها من أفعال الشعور، وينتج عن هذا التضائفات وهذه النسبة ظهور الموضوع بصفة المرئي، أو المتخيل، أو المفكر فيه.

إننا، مع ابن عربي، أمام انتساب جديد إلى أسلوب في النظر والتفكير نَقَلَ القسمة الكلامية الحادة بين الذات والموضوع، المعروفة، في الهرمينوطيقا الإسلامية القديمة، بمشكل الذات والصفات، أو التنزيه والتشبيه، من الموقف الطبيعي إلى الموقف الظاهراتي؛ أي من فصل العالم عن الإنسان، وعزل الحق عن الخلق، إلى إدراك العلائق والتعلقات والنسب والإضافات المتجددة، التي يصير فيها الموضوع للذات، والذات للموضوع في موقف شعوري خاص، هو الذي تتميز به الظواهر، وتتخلق، وتنشأ. فلا ظهور الذات سابق لموضوع ظهورها، ولا الموضوع سابق للذات مستقل عنها، فهما على المعية في الظهور (La coprésence)، ذاك أنّ التعالق والتضائفات في التوجه القصدي بفعل من أفعال الشعور إلى موضوع مُعْطَى لهذا الفعل في قبوله وإقباله عليه، هو المظهر للموضوع والمُظهر للذات معاً، باسم من أسماء التوجّه، فالفعل القصدي للرؤية بين ذات وموضوع، يُنتج رائيّاً قاصداً، ومرئياً مقصوداً. وهكذا في كلّ النسب والإضافات بين ذات مجردة وموضوع مجرد، لا يظهران إلا من حيث تعلقات الفعل القصدي المتبادل بينهما، ولا يمكننا الحديث عن ذات وموضوع مجردين، إلا في موقف ووضعية، أو في قيد من قيود الإضافة والنسبة بينهما؛ أي بوضعهما في البرزخ والتقاطهما في الفعل والصيرورة والحركة، ففعل الرحمة يعطي رحماناً ومرحوماً، كما يعطي فعل الخلق خالقاً ومخلوقاً، وفعل العلم عالماً ومعلومًا، «ورفع الإشكال في هذه المسألة [أي هل العلم عين ذات العالم، أو هو صفة زائدة على ذاته]، عندنا أهل الكشف والوجود والإلقاء الإلهي،

أنّ العلم نسبة بين العالم والمعلومات»<sup>(1)</sup>، كالقول في سائر الصفات إنها نسّب.

وحاصل الأمر في المسألة أنّ «الله لا يُعقل إلا إلهاً، غير إله لا يعقل، ولا يُمكن في العلم به تجريده عن العالم المربوب، وإذا لم يُعقل مجرداً عن العالم، فلم تُعقل ذاته، ولا شهدت من حيث هي، فأشبه العلم به العلم بالنفس، والجامع عدم التجريد، وتخلص حقيقة ذاته من العلاقة التي بين الله وبين العالم، والعلاقة التي بين نفسك وبين بدنّها. فكلّ من قال بتجريد النفس عن تدبير هيكل، فما عنده خبر بماهية النفس»<sup>(2)</sup>؛ لأنها لا تعقل إلا في تعلقها بالبدن، و«العارف ينظر في الإضافات [التعلقات والنسب]، فيحكم فيه بحسب ما أضيف إليه»<sup>(3)</sup>.

يُقال نظير ذلك في حكم الصورة: لا تُعقل مجردة عن موضوعها، ولا تتخلص من العلاقة، ولا تُعرى من النسب والإضافات. ومن ثمة كان الالتباس والحيرة والمراوحة بين التشبيه والتنزيه طريق الاعتدال عند العرفاء في القول بالصورة تنزيهاً وتشبيهاً، نفيّاً وإثباتاً، لإدراكهم الأمر على ما هو عليه، في اختلاف التجليات في الصور، وسريانها الدائم، وعدم انضباطها، وتقيدها بمحسوس تتجاوزه ولا يحصرها، أو معقول لا يسع شؤونها المتغيرة والمتقلبة بحسب المجالي والمظاهر؛ إذ لا تكرار فيها فيضبطها ضابط، أو تدخل تحت قاعدة مستقرة، يقع الاتفاق فيها، مع أنّ الضرورة التواصلية العقدية اقتضت ضبط الصورة في عقد جامع، «ولهذا تجتمع الأمة في عقد واحد في الله، فيعتقد كلّ واحد من تلك الطائفة المعيّنة في الله ما يعتقدّه الآخر منها، كمن اتفق من الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة والقدماء [الفلاسفة والحكماء]، فقد اتفقوا على أمر واحد لم تختلف فيه تلك الطائفة، فجاز أن يصطلحوا فيما

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 80.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 423.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 423.

اتفقوا عليه»<sup>(1)</sup>. ولَمَّا كان العارفون يعلمون أَنَّهُ لا تكرر، فتكون قاعدة ضابطة، واصطلاح جامع لحقيقة ومعنى منفلتين عن الحصر؛ إذ الحق، كما «يكرر» ابن عربي: «لا يتجلى في صورة واحدة لشخصين، ولا في صورة واحدة مرتين، فلم ينضبط لهم [أي للعارفين] الأمر، لَمَّا كان لكلّ شخص تجلّ يخصه، ورآه الإنسان من نفسه، فإنه إذا تجلى له في صورة، ثم تجلى له في صورة غيرها، فعلم من هذا التجلي ما لم يعلمه من هذا التجلي الآخر، من الحق. هكذا، دائماً، في كل تجلّ علم أنّ الأمر في نفسه كذلك، في حقه وحق غيره، فلا يقدر أن يعيّن في ذلك اصطلاحاً تقع به الفائدة بين المتخاطبين، فهم يعلمون، ولا يقال ما يعلمون، ولا في قوة أصحاب هذا المقام الأبهج، الذي لا مقام في الممكنات أعلى منه، أن يضع عليه لفظاً يدلّ على ما علمه منه، إلا ما أوقعه تعالى، وهو قوله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]. فنفي المماثلة، فما صورة يتجلى فيها لأحد تماثل صورة أخرى»<sup>(2)</sup>.

ومن كان تجليه في صورة لا يماثل تجليه في صورة أخرى، بعدد أنفاس الخلائق، وكان هذا حاله من السعة والشؤون، وأمر صورته من التجلي غير الثابت وغير المتكرر، وغير المستقر أكثر من آن، أو في لمح البصر، ومن غير اشتراك اثنين في رؤية الصورة نفسها، مع ذهابها وبقاء آثارها، والشعور بوجودها وظهورها، فإنّ الإمساك بما تجلّى في الصورة، أو من الصورة المرئية، والثبات عليه، والاعتقاد بأنّ الممسك به، والمقبوض عليه في الصورة، هو الله، هو نظير الاعتقاد في نفي أن يكون ما ظهر في الصورة هو الله، يقظة أو مناماً، دنيا وآخرة؛ إذ الأثر الباقي يدلّ على الحضور، مثلما يدلّ على الغياب، ليس أيقوناً (Icône) يماثل مرجعه ويحمّله، ولا علامة (Signe) يحيل دليلها، كلياً أو جزئياً، على مدلولها. ومن كان ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29]، فالعلم المستقر به كالجهد المستقر، وأقصى ما يحصله

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 385.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 385.

العلم به، أو الجهل به، هو ما في وسعهما المبذول لتحصيل الطمأنينة الروحية والاستقرار على المعتقد؛ ف«العبادة لا تتعلق من العابد إلا بمشهود أو كالمشهود، لا سبيل إلى الغيب، وهذا من رحمة الله الخفية وألطافه، وما خرج عن ذكرناه إلا المقلدة (...)» فاجعل بالك لرحمة الله السابغة الواسعة، التي بسطها الله على خلقه ترشد للحق إن شاء الله. وأما اختلاف العقائد في الله في أصحاب الشرائع الإلهية وغيرهم، فإن العالم لو آخذهم الله تعالى بالخطأ، لأخذ كل صاحب عقيدة فيه، فإنه قد قيد ربه بعقله ونظره، وحصره، ولا ينبغي لله إلا الإطلاق، فإن بيده ملكوت كل شيء، فهو يقيد ولا يتقيد، ولكن عفا الله عن الجميع. فمن أراد إصابة الحق، وأن يوفيه حقه، وفقه لعلمه بسعته واتساعه، وأنه عند اعتقاد كل معتقد، مشهود لا يصح أن يكون مفقوداً عند اعتقاد المعتقد، فإنه ربط اعتقاده به، وهو على كل شيء شهيد، فصاحب هذا العلم يرى الحق دائماً، وفي كل صورة، فلا ينكره، إذا أنكره من قيده، ومع هذا، عفا الله عن قيده بتنزيه أو تشبيه، من أئمة الدين<sup>(1)</sup>.

يتساوى التشبيه المحض والتنزيه المحض في أن الأول يلحق الذات بموضوعات العالم المحسوس، وبالأجسام والأشياء، والثاني يجعل الذات من عالم التجريد والمقولات والمفاهيم والجواهر؛ أي من معدومات الوجود، والكمال في الإحسان الذي أشار إليه حديث جبريل: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»<sup>(2)</sup>، فإن الحديث أقرّ

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 309.

(2) أخرجه الشيخان في الإيمان، من حديث عمر بن الخطاب. البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، ج 1، برقم 47. ومسلم، الصحيح، أول كتاب الإيمان، 1/ 18. ولأن ابن عربي أورد الحديث تارة بلفظه، وتارة بمعناه، وأورده بلفظ: «أن تعبد الله كأنك تراه»، ولفظ: «اعبد الله كأنك تراه» توهم بعض الباحثين والمحققين اضطراب رواية ابن عربي للحديث؛ بل خطأ الشيخ في صيغة روايته للحديث بلفظ: «اعبد الله كأنك تراه». وعند مراجعتنا للحديث في مصنفات ابن عربي وكتبه، تبين لنا ما يأتي:

- أن صيغتي الحديث واردتان عنده، تارة مجتمعتين، في موضع واحد، كما في =

= ج 1، من الفتوحات المكية، ص 366: «قول محمد ﷺ، معلماً لنا: اعبد الله كأنك تراه، وفي حديث جبريل معه ﷺ، حين سأله عن الإحسان، بحضور جماعة من الصحابة، ما هو؟ فقال ﷺ: أن تعبد الله كأنك تراه، فجاء بكأن، لندخله تحت قوة البصر، فنلحقه بالوهم بالمحسوسات، فقرئنا من هؤلاء الذين عبدوه في ما نحتوه». وتارة يروي الصيغتين منفصلتين ومتباعدتين، كقوله في موضع: «فإن غايته في حبه إياه، إذا لم يُجرده عن التشبيه، أن يُنزله إلى الخيال، وهو قوله عليه السلام: اعبد الله كأنك تراه...». الفتوحات المكية، ج 2، ص 337. وقوله في موضع آخر: «وكان في ما سأله [أي جبريل]، أن قال له: ما الإحسان؟ فقال له النبي ﷺ في الجواب: أن تعبد الله كأنك تراه، لما علم أنّ العبادة على الغيب، تصعب على النفوس، ثم تمّ وقال: فإن لم تكن تراه فإنه يراك؛ أي أحضر في نفسك أنه يراك، وهو نوع آخر من الشهود من خلف حجاب، تعلم أن معبودك يراك من حيث لا تراه». الفتوحات المكية، ج 3، ص 309. وفي فصوص الحكم، ص 123: «قوله عليه السلام في الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه».

- أن حديث «اعبد الله كأنك تراه»، وهي الصيغة الثانية للحديث عند ابن عربي، والتي أنكرها بعض الباحثين وضعفوها (محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، دار الطليعة، بيروت - لبنان، 2008م، ص 185، وفيه أن الحديث: «لم يُرو بهذه الصيغة»، وعثمان يحيى في تحقيقه للفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ج 11، ص 514، وفيه قوله أن صيغة: اعبد الله كأنك تراه، هي «رواية بالمعنى لحديث: الإحسان أن تعبد...». وذكر، في مواضع أخرى، أن اللفظ الصحيح هو: «أن تعبد الله كأنك تراه»، وربما كان السهو منهم لاشتغال حديث جبريل بلفظه، على الحديث المتنازع فيه، وهو حديث آخر صحيح سنداً، وهو غير حديث جبريل، رُوِيَ من طرق كثيرة، نكتفي منها بحديث معاذ بن جبل في وصية الرسول له: «اعبد الله كأنك تراه، واعدد نفسك من الموتى، وإن شئت أنبأتك بما هو أملك بك من هذا كله، قال هذا، وأشار بيده إلى لسانه». صحيح الترغيب والترهيب، ناصر الدين الألباني، حديث رقم 2870. وفي رواية الطبراني، في الجامع الكبير، من حديث أبي الدرداء: «اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». صحيح الجامع الكبير، تصحيح الألباني، برقم 1038. ورواه أبو نعيم في الحلية، من حديث زيد بن أرقم: «اعبد الله كأنك تراه، إن لم تكن تراه فهو يراك».

لصاحب الرؤية في موطن التخيل «كأن» بصحة العبادة وبلوغها أعلى مرتبة من الإسلام ومن الإيمان، حيث المرئي في العبادة ليس هو، وليس غيره، فكأنه هو، وكفى بذلك جمعاً للرؤية على وجهي نسبتها إلى الرائي والمرئي في حصولها وحدوثها، وعلى وجهي ظهور المرئي فيها، وهو غير مرئي في حد ذاته، فيُرى من وجه، ولا يُرى من وجه، كظهور جبريل نفسه في مجلس الرسول في الحديث المذكور، حيث رآه الرسول وعرفه على أنه الملك المكلف بالوحي، ورآه الصحابة في صورة رجل أو صحابي يدعى دحية الكلبي، ولم يكن، حين ظهر في الصورة، بشراً محضاً، ولا ملكاً محضاً، ولا كان بشراً وملكاً في آن واحد، وإنما الصورة أعطته هكذا: «كأنه هو».

كذلك الحق، في تجلياته وظهوراته في الأسماء والصفات والنسب والإضافات، لا يتمكن تجريده مطلقاً عن عالم هذه القيود، كما لا يتمكن جعله عين عالم هذه القيود، ولا سبيل إلا الإقرار بحقيقة فعل التجلي من حيث استلزامه متجلياً ومتجلى له، وقاصداً ومقصوداً، تنتج عنهما الصورة بوصفها فعل إعادة بناء للذات في توجهها إلى العالم بالخلق، فتظهر صورة الخالق والمخلوق، أو بالرحمة، فتظهر صورة الرحمن والمرحوم، أو بالرزق، فتظهر صورة الرزاق والمرزوق، فلا انفكاك في الفعل القصدي بين المتوجّه في استعداده والمتوجّه إليه في قبوله، عن هذا الوضع التضايقي البرزخي في إنشاء الصورة المرئية المتجددة بالإضافات والنسب والشؤون، فهي ليست عين الذات، وليست غيرها، وليست عين الحق، وليست عين الخلق، وإنما أمر بينهما حصل بالقصد المتبادل.

ولعل اللغة الرسومية والطبيعية، في عجزها عن الإمساك بلحظة الجمعية والبرزخية هذه، تثبت أن المشهد الآخر، الذي هو مشهد التولد والإنتاجية السيلال، هو فوق طور الضبط والإمساك لسرعة انفلاته وانخطافه وتحوله، وأن ما يبقى منه، من منتج مستقر وأثر، هو الإمكانية الوحيدة الحاضرة الدالة على هذا المغيب فيه من أفعال الإنتاج والعبور، ومن ثمة فإن حيرة



العالم في إدراك المرئي في الصورة، على ما هو عليه في هذا الوضع التضائفي، تنبع من القسمة اللغوية والطبيعية والعقلية، القائمة على مطلق الفصل، أو مطلق الوصل، بين المفاهيم والذوات والأشياء والموضوعات، فالشيء إما هو، وإما ليس هو، ولا واسطة، والعالم إما غيب وإما شهادة، والكون إما وجود وإما عدم، والحال أن الصيرورة لا تستقر، والشؤون التي عليها العالم في تحول وسريان دائمين، وإن كان من استقرار وثبات، فهو على هذا التحول من شأن إلى شأن، وبه يقع التجديد في العالم، ويتحقق التوسع الإلهي الذي يفرض التوسيع الدائم والمتجدد للرؤية وللعبارة ولللسان، لمصاحبة العالم في تجده وصيرورته، ولذوق التجليات الإلهية، التي ليست عين العالم، ولا عين الذات، بل ظهور للظاهر في المظاهر، ورؤية راءٍ لمرئي في المرئي (المرايا).

يرى ابن عربي أنّ حيرة العارفين في هذا الموقف، بين إثبات كون الظاهر في المظاهر هو هو، ونفي أن يكون هو، ناشئة من عسر استيعاب صيرورة الظهور بما يعتمل داخلها من جمع بين الأضداد، وناشئة، أيضاً، من ضيق العبارة اللغوية الرسومية عن التعبير عن هذه الصيرورة البرزخية بمنطق يتجاوز ثنائيات النفي والإثبات، والليس والأيس، والفصل والوصل، إلى ما يجمع هذه الثنائيات ويؤسسهما في موطن الإنتاجية والتوليد؛ أي في المشهد الآخر للتشكل والتخلق والظهور، ولراحة الأضداد. ويعرض ابن عربي لمظاهر عجز المثبتين والنفاة في تأمل صورة الظهور والتجلي، في هذه العبارة: «يروم العارفون أن يفصلوه من العالم فلا يقدرّون، ويرومون أن يجعلوه عين العالم فلا يتحقق لهم ذلك، فهُم يعجزون، فتكل أفهامهم، وتحير عقولهم، وتتناقض عنه في التعبير ألسنتهم، فيقولون في وقت: هو، وفي وقت: هو ما هو، فلا تستقر لهم فيه قدم، ولا يتضح لهم إليه طريق أمم، لأنهم يشهدونه عين الآية والطريق، فتحوّل هذه المشاهدة بينهم وبين طلب غاية الطريق؛ إذ لا تُسلك الطريق إلا إلى غاياتها، والمقصود معهم،

وهو الرفيق، فلا سالك ولا مسلوك، فتذهب الإشارات، وليست سواه، وتطيح العبارات، وما هي إلا إياه، فلا ينكر على العارف ما يهيم فيه من العالم، وما يتوهمه من المعالم»<sup>(1)</sup>.

خلاصة رد ابن عربي موقفي الإثبات والنفي في طبيعة الصورة المرئية، التي أثبتها الحديث، إلى البرزخ، أن الصورة المرئية في الحديث وإن كانت للحق أصالة، فإنها لا تظهر إلا لنا، فثبت حظ المرئي فيها منها، من حيث التوجه بالظهور، كما ثبت حظ الرائي منها، من حيث ظهورها له وفعل تلقيه لها، والصورة المُعَبَّر عنها أثر بينهما، ليست عين الحق في ذاته، ولا هي من عمل الرائي وتصرفه مطلقاً؛ بل هي أمر بينهما، و«مبنى الأمر الإلهي أبداً على: هو لا هو. فإن لم تعرفه كذا فما عرفته: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، فهذا عين ما قلناه من أنه: هو لا هو»<sup>(2)</sup>، أو كأنه هو.



(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص450.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص343.



## الفصل الثالث

# صورة الجمعية في الجواب البرزخي عن مسألة الرؤية

### 1- إقرار الاختلاف المؤسس لهوية الصورة والرؤية:

قد يبدو، للوهلة الأولى، أن موقف الجمع بين النفي والإثبات في الرؤية، عند ابن عربي، الذي تطرقنا إليه في الفصل السابق، هو نفسه موقف عدد من المحسوبين على أهل الأثر والحديث، ممن جمعوا مرويات عائشة وغيرها في نفي رؤية الرسول ربه، ومرويات ابن عباس وغيره في إثباتها، ووقفوا بينها لاستبعاد التناقض والتضارب في المرويات الصحيحة، وإثبات أن لا خلاف بين نفي عائشة وإثبات ابن عباس؛ إذ تنفي عائشة رؤية العيان والبصر، ويثبت ابن عباس رؤية الجنان والبصيرة، فصار الجمع بين الروايات الظاهرة التعارض والتناقض ممكناً، حسب هذا المذهب في الجمع القائم على رد كثرة النصوص، وتعدد دلالاتها، إلى معنى واحد، هو إثبات شيء ونفي غيره مما يضاده، رافعاً لما تشعر به الروايات من تضاد واختلاف في تقرير أصل من أصول الدين لا ينبغي إلا أن يكون حقيقة واحدة لا اختلاف فيها، أو عليها. غير أن جمعية (جمع) ابن عربي ليست كذلك؛ إذ لا توجه إلى هذه النصوص المتضادة والمختلفة والمتعارضة في إثبات الشيء نفسه، ومحوه، ونفيه في الآن، بمصادرة حقها في الاختلاف تعبيراً عن اختلاف

الحقائق الإلهية، وجمعها بين الأضداد. فالقول: إن النصوص والآثار في باب الرؤية تفيد ثبوت الرؤية من وجه، ونفيها من وجه، وأن الجمع بين الإثبات والنفي في حقيقة واحدة هو إقرار بحقيقة الاختلاف، الذي لا ينبغي رفعه عن هذه النصوص، وإنما الصواب في إبقائه، احتراماً للحقائق الصادرة عن هذه النصوص، كما هي في اختلافها، وتضادها، وتعارضها، فالأصل، عند ابن عربي، هو الاختلاف، والجمع عليه، لا أن الأصل هو المطابقة والتطابق فيرد إليه المختلف والمتشابه.

فإذا كان ابن تيمية أحد الوجوه البارزة في هرمينوطيقا الجمع بين النصوص الصحيحة المتعارضة في الرؤية وفي غيرها، يقرّ بما للجمع والتوفيق من فضيلة في فهم المرويات والأحاديث الصحيحة، ومواقف الصحابة والسلف، بناء على تصور امتناع تضادها وتعارضها في الأصول، ومن ثمة تأكيد مصدرها الشرعي الواحد، الذي لا يصدر عنه في المسألة إلا موقف واحد لا خلاف فيه، ولا تنازع في حقيقته، فإنه يقف موقفاً سلبياً من هذا الجمع الآخر المغاير، الذي يكشف عن إمكانيات أخرى للجمع على قاعدة الإقرار بالاختلاف والتعارض في التعبير عن حقيقة هذا المختلف والمتنوع، الذي يجب أن تكون المعرفة به مختلفة ومتنوعة أيضاً، تتسع لإدراك ما هو عليه أمره من اختلاف وتضاد، فيكون الجمع هنا إبقاء للنصوص على ما هي عليه كذلك من تعبيرها بالاختلاف والتضاد عن التضاد والاختلاف في الحقائق. ولذلك العبارة الجامعة والبرزخية بين الإثبات والنفي: «يُرى ولا يُرى»، غير مقبولة في هرمينوطيقا الجمع والتوفيق لدى ابن تيمية، مع أنها أحد محتملات الجمع، لما فيها من تعارض مع مبادئ العقل التي يستعملها ابن تيمية في مواجهة الصوفية وابن عربي خاصة، ومنها مبادئ: المطابقة، وعدم التناقض، والثالث المرفوع، وينقضها عند مواجهة نظار المتكلمين والفلاسفة، نافياً، في المواجهة الأولى، قاعدة الجمع بين الضدين، مقرأً، في المواجهة الثانية، بإمكان الجمع بين الأضداد في الحقائق الإلهية.

وهذان نصان من نصوص ابن تيمية الكثيرة، التي دخلها التضاد في المسألة الواحدة، من حيث تَحْتَسِب مواجهته، يقول: «وهؤلاء الاتحادية يجمعون بين النفي والإثبات، كما يقول ابن سبعين:

عين ما ترى ذات لا تُرى ذات لا تُرى عين ما ترى

ونحو ذلك؛ لأن مذهبهم مستلزم الجمع بين الضدين، فهم يقولون في عموم الكائنات ما قالته النصارى في المسيح، ولذلك تنوعوا تنوع النصارى في المسيح<sup>(1)</sup>. وفي مواجهة منكري صفات قرب الرب ونزوله ودنوه وإتيانه، المنافية والمناقضة للعلو والتعالى، يقول: «والرب -تعالى- لا يكون شيء أعلى منه قط؛ بل هو العلي الأعلى، ولا يزال هو العلي الأعلى، مع أنه يقرب إلى عباده، ويدنو منهم، وينزل حيث شاء، ويأتي كما شاء، وهو في ذلك العلي الأعلى الكبير المتعالى، علي في دنوه، قريب في علوه، فهذا وإن لم يتصف به غيره، فلعجز المخلوق أن يجمع بين هذا وهذا، كما يعجز أن يكون هو الأول والآخر والظاهر والباطن، ولهذا قيل لأبي سعيد الخراز: بم عرفت الله؟ قال: بالجمع بين النقيضين. وأراد أنه يجتمع له ما يتناقض في حق الخلق»<sup>(2)</sup>.

وقد نقل ابن تيمية مثل هذه الحجة، واستحسنها، من كلام ابن حزم، في (الفصل بين الملل والأهواء والنحل)، في جوابه عن يحيل نزول الرب آخر كل ليلة إلى سماء الدنيا، كما في الحديث؛ إذ ذكروا: «أن الليل يختلف بالنسبة إلى الناس، فيكون أوله ونصفه وثلثه بالمشرق، قبل أوله ونصفه وثلثه بالمغرب، قالوا: فلو كان النزول المعروف، للزم أن ينزل في جميع أجزاء الليل؛ إذ لا يزال في الأرض ليل، وقالوا: أو لا يزال نازلاً وصاعداً، وهو

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، (د.ت)، ج 2، ص 230-231.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، 1392هـ، ج 1، ص 551-552.

جمع بين الضدين»<sup>(1)</sup>. وأجاب ابن حزم: «وهذا إنما قالوه لتخليهم من نزوله ما يتخلونه من نزول أحدهم، وهذا عين التمثيل، ثم إنهم، بعد ذلك، جعلوه كالواحد العاجز منهم، الذي لا يمكنه أن يجمع من الأفعال ما يعجز غيره عن جمعه، وقد جاءت الأحاديث بأنه يحاسب خلقه، يوم القيامة، كلّ منهم يراه مخلياً به ويناجيه، لا يرى أنه متخلياً لغيره، ولا مخاطباً لغيره، وقد قال النبي ﷺ: إذا قال العبد: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، يقول الله: حمدني عبدي، وإذا قال: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، قال الله: أثنى علي عبدي. فكلّ من الناس يناجيه، والله -تعالى- يقول لكلّ منهم ذلك، ولا يشغله شأن عن شأن، وذلك كما قيل لابن عباس: كيف يحاسب الله -تعالى- الخلق في ساعة واحدة؟ فقال: كما يرزقهم في ساعة واحدة»<sup>(2)</sup>.

وهذا مقتضى كون الرب ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فلو امتنع في حقه الجمع بين الأضداد، كأن يُرى ولا يُرى، لكان مثل غيره ممن نقيسه عليه في عالمنا وعقولنا، ونراه لا يجمع الأضداد، أو يمتنع في حقه خرق هذه القاعدة.

إن جمع ابن عربي في الرؤية بين الضدين، وإقراره بأنّ هذا الجمع هو تحصيل أمر الرؤية على ما هو عليه في نفسه من تضاد، دلّت عليه النصوص، التي استدلتّ بها في قبولها هذا المشهد البرزخي، الذي لا يخلص أو يتمخض لطرف الإثبات أو لطرف النفي، كما سعت إلى ذلك رؤية الجمع الاختزالي للاختلاف والتضاد بإثباتها أن لا اختلاف ولا تضاد في الحقائق، إلا ما كان من ظواهر مشتبهة تقبل الرد إلى المحكم من الأصول أو المعقول. فمن نصوص التنزيل الواصفة لهذا المشهد البرزخي: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، ومن نصوص الحديث، حديث القبضتين: «فقد ورد في الخبر المشهور الحسن الغريب أنّ الله تجلّى لآدم عليه السلام، ويده مقبوضتان، فقال له: يا آدم اختر أيتهما شئت، فقال: اخترت يمين

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 4، ص 55.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 55-56.

ربي، وكلتا يدي ربي يمين مباركة، قال: فبسطها، فإذا آدم وذريته...»<sup>(1)</sup>، فهذا آدم في قبضة الحق، وهو خارج القبضة، يُبصر صورته وصور ذريته.

عملية الجمع أو الجمعية، عند ابن عربي، مدخلها المناسب هو وضع الحقائق الإلهية في البرزخ؛ أي ممارسة التحقيق بدل التوفيق، حتى يتمكن لنا فهمها على ما هي عليه، فتكون القراءة البرزخية تحقيقاً لبرزخية الموضوع في طبيعته الاختلافية، ووضعيته الاعتبارية من حيث هو مجمع البحرين، وملتقى الضدين، ولا يتأتى ذلك إلا بالإقرار بحق المتشابه والمختلف في الوجود؛ بل وحق العجيب والغريب والمستغرب وغير المعقول، أيضاً، في تأييد الوجود المتسع للجميع بما فيه العدم والمعدوم، ومن ثمّة اقتسام الحقيقة في تنوعها واختلافها؛ إذ الحقيقة، من حيث هي «أثر برزخي»<sup>(2)</sup> هي الاختلاف عند ابن عربي، وتطلب الظهور هكذا: «الحقيقة هي ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل، إن لم تعرف الحقيقة هكذا، وإلا فما عرفت»<sup>(3)</sup>. يقول أيضاً: «فإن الحقيقة في الوجود التلويين، والتممكن في التلويين هو صاحب التمكين، ما هو المقابل للتلويين؛ لأن الحقيقة تعطي أن يكون الأمر هكذا»<sup>(4)</sup>. والحكيم من عامل كل موطن من مواطن الحقائق، بما يستحقه الموطن<sup>(5)</sup>؛ فلا يقصي ما لم يسعه علمه، ولا يُضيّق ما اتسعت له الحقائق، وما قبلته من تنوع وتردد بين الأوجه المتقلبة، والمراتب والطرق المتعددة بعدد أنفاس الخلائق، ولا يحجبه وجه عن وجه، كما الحق لا يشغله شأن عن شأن، فإن من له الشؤون كلها لا يستحيل في حقه أن تجمع شؤونه ما لا يجتمع لخلقه، فوجب أن تشبه المعرفة به ما عليه هذه الشؤون

(1) حديث القبضتين من رواية الترمذي، أورده ابن عربي في غير موضع من كتبه ومصنفاته، والمنقول منه، هنا، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 24.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 193.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 563.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 532.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 188.



من قبول التنوع، وأن تُقارَب الحقيقة من هذه الأوجه المتعددة والمختلفة التي هي عليها أمرها، ما قبله منها حجاب البشرية والعادة والعقل فأثبتته، وما نازع فيه فنفاه وسلبه.

فالخروج من دائرة المألوف، والمعتاد، والمعتقد، والمعقول، والمستقر، في المعرفة بالحق، شرطٌ للتلقي الإيجابي لصور الحق في تنوعها وتجدها، وعدم إمكان القبض عليها في مفهوم أو مرسوم، ومن كان أمره كلمح البصر منخطفاً، وسريعاً، وسارياً، وجارياً، ومتجدداً لا يتكرر، كان أقرب إلى العجيب منه إلى المألوف، ولذلك كانت الرؤية الضابطة للمرئي والمحيطه بكلّ شؤونها ووجوه تحوّلها، غير ممكنة؛ لأنّ الرؤية نفسها حجاب بين الرائي والمرئي<sup>(1)</sup>، يكيّف الصورة في موضوع هو الأثر، أو الوجه الحاصل من التوجه في المواجهة، ورؤية موسى هي هكذا، حصلت في مقام متناقض متضاد الأحكام تضاد الأسماء الإلهية نفسها، وتشاجرهما، وتنازعها بين «المعطي» و«المانع»، وبين «النافع» و«الضار»، وبين «الظاهر» و«الباطن»، وبين «الأول» و«الآخر»، وبين «القباض» و«الباسط»، وبين «الرافع» و«الخافض»، وبين «المقدم» و«المؤخر»، وبين «المحيي» و«المميت»، وبين «المبدئ» و«المعيد»، وبين «المنتقم» و«العفو»، فرآه موسى ولم يره، رآه لأنه مرئي متجلّ على الدوام «فله -تعالى- التجلي الدائم العام في العالم على الدوام، وتختلف مراتب العالم فيه لاختلاف مراتب العالم في نفسها، فهو يتجلّى بحسب استعدادهم»<sup>(2)</sup>، فلا أوضح منه، و«لا يقع بصر إلا عليه»<sup>(3)</sup>، وهو مع موسى ومع غيره أينما كانوا، ولكنه مجهول لا يُعرف

(1) ابن عربي، كتاب الحجب، من مجموع الرسائل الإلهية، تحقيق د. إبراهيم مهدي، مؤسسة الموارد الثقافية، بيروت - لبنان، 1991م، ص 52. «الرؤية حجاب عن المرئي، وإن كان للرؤية معنى لطيف، يجده الرائي، كما قيل:

ولكن للعيان لطيف معنى ولذا سأل المعانيه الكلّيم

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 556.

(3) ابن عربي، كتاب الحجب، (م.س)، ص 35.

أنه هو، ولم يره لأنه ما ثم شيء يُمسك به في الرؤية الحجابية، حتى تبقى الصورة الجامدة المستقرة والثابتة، لتتملاه العين، ويمتلئ به الخيال، ولأن الصورة نفسها في مشهد التجلي تدكدكت وتبددت، ولم تحتل من موضوعها، إلا آثار هذا الظهور والتجلي، ولذلك قال عن التجلي للجبل: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانُهُ، فَسَوْفَ رَتْنِي﴾ [الأعراف: 143]، لكن التجلي لم يبقه مستقراً، مع العلم بأن الجبل نفسه غير مستقر في الحقيقة، لقوله: ﴿وَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [النمل: 88]، فالتحول في الوجود دائم، والرؤية تطلب الاستقرار، فتدكدك ليكون عنه آثار التجلي، وللإشارة إلى أن الاستقرار غير ممكن، وأن القبض على المنفصل والدائم الشؤون في صورة تضبطها الرؤية غير ممكن أيضاً. فلا إمكان إلا لرؤية التحول والحركة والشؤون ودينامية الصورة؛ بل إن شوق موسى نفسه إلى الرؤية، وطلبه الصورة المديمة للحضور، هو شوق إلى الاستقرار، وطلب للديمومة على أمر يستريح إليه، بعد أن أعياء القلب، ف«الشوق هبوب القلب إلى غائب، وهو حجاب في الحال عن موافقة المحبوب في ذلك الوقت الفراق، فالشائق غائب مفارق، فإن قيل: فلا معنى لشكوى الشوق يوماً إلى من لا يزول عن العيان... وقال الشائق: رب أرني أنظر إليك، فشهد على نفسه بالحجاب في الوقت»<sup>(1)</sup>؛ أي بأن الشائق هو المفقود الغائب المفارق في طلبه حضور هذا الحاضر المتجلي على الدوام، فما اشتاق الشائق إلا إلى حضور نفسه مع الحق الظاهر القريب غير المفقود، فصورته طلب، «وذلك أن كل أحد إنما يراك من حيث هو، لا من حيث أنت، ومن رآك من حيث هو، فما رأى إلا نفسه»<sup>(2)</sup>.

هذا المشهد البرزخي العجيب والمفارق، الذي عبرت عنه آية الرؤية الموسوية، هو تشفير للرؤية في بُعدي الحضور والغياب، والظهور والخفاء،

(1) ابن عربي، كتاب الحجب، (م.س)، ص 49.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

والتحقق والاستحالة، والجواز والامتناع، بإجابة سائلها بالبُعدين معاً: يُرى لشدة قربهِ، ولأنه لا شيء يحجبه مع الجهل بأنه هو، ولا يُرى؛ لأن الرؤية، عند العلم به، وفي وقت طلبه، لا تحتمله. فتفادى النص القرآني الجواب المرجعي المباشر والمعهود بالنفي أو الإثبات عن سؤال: هل رأى موسى ربه؟ وقدم صورة فنية مشفرة تضع الرؤية والصورة في البرزخ، على أنهما تجربة تخوم وعتبات، وتَرْجُح وتردد بين فقدان ووجدان، وذوق للقاء والفراق والوصل والفصل في الآن معاً. والجواب البرزخي عن سؤال: هل رأى موسى ربه؟ هو نظير الجواب المداوي لكلموم<sup>(1)</sup> النفي والإثبات ولجراحاتهما، والمنفس لكربتهما، والمانع من قهر أحدهما الآخر، وطغيانه عليه، وهو جواب ابن عربي عن سؤال ابن رشد له: «كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها»<sup>(2)</sup>.

لا يطلب الجواب البرزخي التأكيد والإثبات، أو النفي والسلب؛ بل يطلب حقيقة الأمر من الوجهين، المرئية من العينين، والمعبر عنها في الجواب باللسانين، أو بلسان الجمع، فيحتفظ الجواب البرزخي بتوتر

(1) الجواب المداوي الكلموم هو على صورة الإمام المداوي الكلموم، فمن أسماء إمام أقطاب الأنفاس والحروف عند ابن عربي، اسم: مداوي الكلموم، وقد اجتهد عبد الباقي مفتاح في تفسير هذا الاسم الرمزي، باستنتاجه أنه النبي إدريس؛ أي هرمس؛ إذ كان خبيراً بعلاج جراحات المعنى والنفس، والصوت والكتابة، ثم إن لفظة «مداوي» تشير إلى دواء المداد، ولفظة «الكلموم» تشير إلى الكلام.

ينظر: مفتاح، عبد الباقي، شروط الفهم الصحيح للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ضمن كتاب: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، 2003م، ص 225.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 154. وقد استند محمد المصباحي إلى هذا المشهد «النعملائي»، في تحليل انفتاحية فكر ابن عربي على أفق يضاهي فكر ما بعد الحداثة في أيامنا، ينظر كتابه: نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، 2006م، ص 22.

الحقيقة الاختلافية في طراوتها، وعلى ما هو عليه أمرها وأصلها الاختلافي، فأصلها الاختلاف، ومنه اختلفت الأعين في رؤيتها، واختلفت الألسن في التعبير عنها، فتشظت وتفرقت عند الرؤية وعند التعبير. ولذلك لم يتمكن لابن عربي، أن يلغي (لا) لحساب (نعم)، ولا (نعم) لحساب (لا)، كما لم يتمكن له أن يلغي التشبيه لصالح التنزيه، ولا التنزيه لصالح التشبيه، لأن كلا الأمرين المتقابلين هما، في الحقيقة، على المعية والتوابع، لا على التقابل والتناذب؛ إذ بهما تظهر الحقيقة في عالمها بما هي حقيقة بالأمرين والطرفين.

إن مدار الرؤية ثبوتاً ونفياً، تعرفاً وجهلاً أو إنكاراً، على هذه الصلة والعلاقة بين الرائي والمرئي، فالرؤية متحققة بهما معاً، ويتعرف الحق في الرؤية، يثبت ويُرى على أنه هو، وبالجهل بأنه هو، يُنكر ولا يُرى، ويورد ابن عربي مثلاً لذلك: «فإنا نرى المَلِك إذا دخل في صورة العامة، ومشى في السوق بين الناس، وهم لا يعرفون أنه المَلِك، لم يَقُمْ له وزن في نفوسهم، فإذا لقيه في تلك الحالة من يعرفه، قامت بنفسه عظمتة وقدره، فأثر فيه علمه به، فاحترمه وتأدب وسجد له»<sup>(1)</sup>. فدور العلم والتعرف في الرؤية على غاية من الأهمية في تحقيقها وإثباتها، وهذا هو القصد من القول بتجلي الحق على الدوام، لكن الخلق يتفاوتون في رؤيته على قدر علمهم بالمتجلي لهم، فمن عرفه في النفي والسلب نزهه عن أن يكون هو ربه، لظهوره في غير صورة معتقده فيه، ومن عرفه في الإثبات ظهر له على قدر معتقده فيه، فقام في نفسه أنه هو، وعظمه من هذه الصورة، وأثر فيه علمه به، وهكذا تفاوتت الرؤية، واختلف فيها بتفاوت العقائد، التي هي مرايا ومجالي التجلي الدائم للحق في ظهوره وخفائه، وتجدد شؤونه وتنوع أحوال الخلق معه، التي تتعذر مجاراتها لسرعة القلب والتحول، فيما العقائد تطلب السكون إلى شيء، والاستقرار على أمر، وإغلاق دائرة الحيرة بيقين ثابت مُريح، فلم يتمكن لها إلا رؤية ما عقدت عليه قيدها، أو عقلت عليه عقالها، من إثبات أو نفي،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص554.

ومن واجب أو محال، ووجود أو عدم، ولم يتعقل لها الإمكان والبرازخ، ولا جمع الأضداد.

ولعل تعذّر التعبير عن المشاهد البرزخية بلغة الفصل العقدي، والحسم العقلي، هو ما يبرر اللجوء، في الهرمينوطيقا الصوفية المصطلح عليها بـ «التفسير الإشاري»، إلى لغة الرمز والإشارة، والإشارة هي رؤية الوجه الذي للنص في النفس؛ أي النص بوصفه معيشاً قصدياً، خبرة شعورية، وتجربة حية، وتحقيقاً بالخبر في الخبر، «فكل آية مُنزلة لها وجهان؛ وجه يروونه في نفوسهم، ووجه آخر يروونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يروونه في نفوسهم إشارة، ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير، وقاية لشهرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق»<sup>(1)</sup>، والإشارة، أيضاً، «نداء على رأس البعد»<sup>(2)</sup>، أو هي «تؤذن بالبعد أو حضور الغير»<sup>(3)</sup>، من حضرة الخيال القابل للعجيب والغريب، والجمع بين الأضداد، حيث حقائق العالم والحقائق التي تحملها الكتب المنزلة، مدخلها تفكيك شفراتها في مرآة النفس، من حيث هي ضرب للأمثال للاعتبار، «فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها، وإنما جاءت ليعلم منها ما ضربت له، وما نصبت من أجله مثلاً»<sup>(4)</sup>، وهي، كالرموز والألغاز، «ليست مرادة لأنفسها، وإنما هي مرادة لما رمزت له، ولما ألغز فيها، وموضعها من القرآن، آيات الاعتبار كلها»<sup>(5)</sup>، مثلها مثل رؤى النائم وأحلامه، ولغة الشعر والفن، تعبر كلها عن هذه الحقائق البرزخية الاعتبارية. ومثلما يتصدى العارف لهذه الحقائق المشفرة، بتفكيك شفراتها

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 279. واستند، في إقرار وجهي الآية في النفس والكون، إلى الآية: ﴿سُرِّيْهِمْ ءَايَاتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فُصِّلَتْ: 53].

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 279. وج 3، ص 278.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 279.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 189.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 189.

من نفسه وشعوره، في العالم والنصوص، يقوم هو، بدوره، بإعادة صوغها وجمعها، ومقاربتها بالتعبير عنها بالصورة الفنية الخيالية التي تقبلها<sup>(1)</sup>، فالمخاطبات الشعرية، وضرب الأمثال، موصلة إلى علم الأسرار، «ولهذا، صاحب العلم كثيراً ما يوصله إلى الأفهام، بضرب الأمثلة والمُخاطبات الشعرية»<sup>(2)</sup>.

من أمثلة هذه الصور، في تحرير الرؤية من قيود العقائد والمعقولات، التعبير الصوفي عن الرؤية بالأضداد:

«سبحان الظاهر الذي لا يخفى، وسبحان الخفي الذي لا يظهر، حجب الخلق به عن معرفته، وأعماهم بشدة ظهوره، فهم منكرون مقرون، مترددون حائرون، مصييون مخطئون»<sup>(3)</sup>.

«استتر عن الأبصار بنوره، وظهر فاحتجب عن الأبصار بظهوره»<sup>(4)</sup>.

«أُحِبُّكَ وَالْأَسْتَارَ تَحْجُبُ بَيْنَنَا فَكَمْ مَرَّةً عَنِّي تَسْتَرْتُ بِالْكَشْفِ»<sup>(5)</sup>.

(1) الصورة الفنية أو المجازية تعبيرٌ لابن عربي في تمييزه بين مقتضيات الذات من حيث هي غيب مجهول، وليست موضوعاً للمعرفة والرؤية والعلم، وبين حركة الذات في اتجاه العالم بما تسمت به من أسماء، وبتعلقاتها، ونسبها، وإضافاتها إلى العالم، فحدثت من هذه التضافات ظهورات في المظاهر، وتجليات في المجالي، وهي الصور والشؤون التي عليها الحق. وفي هذه الصور يقع التحول والظهور والرؤية. فوجب التمييز في الرؤية بين «رؤية الذات» الممتنعة من حيث كونها هوية الحق الباطنة عن الخلق، وبين «رؤية الرب» في توجهه إلى العالم؛ أي التمييز بين الموقف الطبيعي، والموقف الظاهراتي: «ينبغي أن يعرف أي ذات شاهد، حتى يفرق بين الذات الحقيقية التي هي الغيب، وبين الصورة المجازية التي هي عبارة عن الصورة، وفيها يقع التحول والبدل...». ابن عربي، كتاب الحجب، مجموع الرسائل الإلهية، (م.س)، ص 43.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 33.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 68.

(4) ابن عربي، كتاب الحجب، مجموع الرسائل الإلهية، (م.س)، ص 35.

(5) ابن عربي، شجون المسجون وفنون المفتون، ملحق بكتابه الرسالة الوجودية، اعتنى به الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م، ص 99.

«إياك أن تقول أنا، واحذر أن تكون سواه»<sup>(1)</sup>.

وغيرها من العبارات الشعرية والفنية «القلقة»، التي تعيد تشخيص «قلق الوجود»، وتلتقط التوتر في الصورة، ومشهد العبور والحركة في اتجاهي الظهور والخفاء المتضمنين في الرؤية، فتراه غائباً من وجه حاضراً من وجه، أو حاضراً في عين الغياب غائباً في عين الحضور، حتى لا يحكم عليه شيء بالحد والحصر، لا يحده نفي كما لا يحصره إثبات، ولا يخلص إلى وجه ومستقر في سيرورات المحو، وحوار الأسماء وتنازعها، وهو عين المحو الذي عبرت عنه الآية: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، فنفي وأثبت، ثم محا ما أثبتته، «فما ثم إلا غيب ظهر، وظهور غاب، ثم ظهر ثم غاب، ثم ظهر ثم غاب، هكذا ما شئت»<sup>(2)</sup>.

## 2- الرؤية بين الحال والمآل:

آية ﴿أَنْ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: 143]، في الرؤية الموسوية، تُحقّق، عند ابن عربي، أمراً آخر هو أن الرؤية هي من عالم الإنسان، فهي موضوع شعوري؛ إذ الأصل في ثبوت الرؤية أو انتفائها، هو علم الإنسان بنفسه، فإذا رأى نفسه من حيث هو شعيرة دالة على الحق، وهو على صورة الحق، رأى المشعور به، فلا يمكن لموسى في الرؤية أن يرى الحق إلا على صورته هو، فإن رآه على غير صورته، أنكره، «والإشارة أن الصورة صورتك، فصدّق: لن تراني؛ إذ قال موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143]، فقال: لن تراني، والأداة (لن) تنفي الأفعال المستقبلية، والإشارة أن من جهلك في الحال جهلك في المآل؛ لأنك إذا ظهرت له في المآل ما تظهر له بصورة الحال التي جهلك فيها، عند طلبه رؤيتك، وإنما تظهر له بصورة حال ذلك

(1) ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، مطبوع على هامش كتابه: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الفكر، (د.ت)، ص 347.

(2) ابن عربي، كتاب الجلالة، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 50.

المال، فلا يزال منكراً ما يرى حتى يعرف الموطن وحكمه، فيعلم ما يرى، وما هو الحكم عليه»<sup>(1)</sup>، ف «لن تراني»، لا تعني لا أرى، ولا أنني أرى؛ بل إذا لم ترني في الظاهر الحاضر، فإنك لن تراني في ما تطلبه من باطن مغيب في الظاهر، فاجمع الظاهر وهو صورتك التي تراها، على ما بطن فيها من صورة الحق، فسوف تراني، أنني لست من رأيت، وأني لست غير ما رأيت. فموسى طلب الحق في صورة مرئية، فأعلمه الحق أنه ما يتجلى، وما يُرى، إلا بحسب المواطن والمرائي والمجالي والمظاهر، فلما لم يُعْتَبَر موسى المجلى، الذي ظهر فيه الحق في الحال، وأنكره، بطلب رؤية تصحّ له من عين أخرى، فإن ظهوراً آخر للحق في مجلى آخر، قد يكون موضوع إنكار جديد؛ لأنه لا بد من مجلى، فقال: ما دمت لم تر الحق في المجلى الأقرب إليك، وهو نفسك التي على صورته، وأنكرته، فإنه إن تجلى في مجلى آخر فلن تقبله في هذا المجلى، لأنك تراه وما تعرف أنه مطلوبك؛ إذ طلبت غيباً وبطوناً، وهما ليسا موضوع رؤية مباشرة، فيلزم أنك لن تراه أبداً على ما طلبت من مآل خارج الحال، فنبهه الحق إلى حُكْم المواطن والأحوال في تحقيق الصورة والرؤية النسبيتين، «فإن الله لم يزل ظاهراً لذي عينين وأعين، وأما ذو العين الواحدة، فهو دجال أعور، لم يزل في ربة التقيد، مغلولاً، فمن فتح الله عينيه، التي امتنّ بهما عليه، في قوله عز وجل: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ﴾ [البَد: 8]، ليشهدني في الحالين، في الحال الراهنة، والحال المستقبلية، فمن لم يرني في الحال، وهو ناظر إلي، فإنه أبعد أن يراني في حال المال، وهو يراني، ولكن لا يعرف أنني مطلوبه، وسبب ذلك أنه يطلبني بالعلامة، وهل هذا إلا عين الجهل بي، وهل ثم غيري أو يكون وليّسني»<sup>(2)</sup>.

ليست الرؤية، إذاً، إلا علاقة الرائي بموضوعه المرئي، فقد ينظر إليه ولا يراه؛ لأنه في حاله ليس مطلوبه، ولا موضوع قصده على ما ظهر به،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص110.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص110.



فينكره، ويواصل طلب رؤيته، والقصد، أبدأً، متعلق بمعدوم في الحال، والمقصود على صورة القاصد، فلو رآه على غير صورته أنكره؛ إذ لا يراه إلا من حيث القصد؛ أي من حيث القاصد، فينصبغ القاصد بصورة المقصود من حيث إنه لا يُرى في الحال الراهنة، فيقال له لن تراني في المآل؛ أي في الحال المستقبلية؛ لأن المآل هو على صورة الحال، دوام التجلي في المجالي، مع دوام طلب التجلي، فلن تراه إلا هكذا، ولذلك أحاله على مجلى الجبل، حتى يتأكد «أنه ما يتجلى لمخلوق إلا في صورة المخلوق»<sup>(1)</sup>، والمخلوق مجلى الخالق. والغاية أن يعلم الخلق أن الحق يراهم، فإن لم يكونوا يرونه، رأوا أنه يراهم. وهذا، عند ابن عربي، تمام الإحسان في الرؤية، كما في سؤال جبريل النبي عن الإحسان، فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، «فقد حرنا فينا وفيه، فمن نحن؟ ومن هو؟ وقد قال بعضنا: أرني أنظر إليك، قال: لن تراني، وقال عن نفسه: ألم يعلم بأن الله يرى، وخبره صدق، وقد أعلم أن بعض العالم يعلم أن الله يرى، ثم قال بآلة الاستدراك، فعطف: ولكن انظر إلى الجبل، فإن استقر مكانه فسوف تراني، ثم تجلى للجبل فاندك الجبل، ولا أدري عن رؤية، أو عن مقدمة رؤية، لا بل عن مقدمة رؤية، وصعق موسى عن تلك المقدمة، فلما أفاق قال: تبت؛ أي رجعت إلى الحالة، التي لم أكن سألتك فيها الرؤية، وأنا أول المؤمنين؛ أي المصدقين بقولك: لن تراني، فإنه ما نزل هذا القول ابتداء إلا علي، فأنا أول المؤمنين به، ثم يتبعني في الإيمان به من سمعه إلى يوم القيامة»<sup>(2)</sup>.

توبة موسى ورجوعه عن طلب الرؤية رجوعاً إلى الرؤية الشعورية الإيمانية الأولى، وهو رؤية الرؤية من الحق، ورؤية شؤونه وتجلياته في المجالي، وآثار ظهوره في المظاهر، رؤية الصور الحجابية في الحال، لا رؤية الذات

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 110.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 300.

المغيبة المطلوبة في المآل، فليس المآل إلا على صورة الحال، تجليات في المجالي والصور، والحكم في التجليات لهذه المواطن الظهورية، التي ليست إلا الرؤية في الحال، راهناً ومستقبلاً.

### 3- رؤية الغياب والعدم وانسحاب الوجود:

ثمة مسلك آخر في فك شفرات الرؤية الموسوية، التي دفعت الهرمينوطيقا الصوفية في اتجاهه، اعتمده ابن عربي في نقل نقاش الإثبات والنفي في الرؤية والصورة، من رؤية الحضور والظهور إلى رؤية الغياب والبطون، فالرؤية لا تتعلق فحسب بمرئي يتجلى في اسمه الظاهر، وإنما، أيضاً، بمرئي من حيث هو غيب يُعلم ويُدرَك شعورياً في غيابه، إنه مشهد الظهور في حد ذاته، من حيث انتقال الظاهر إلى البطون، مخلفاً أثراً في الوجود يُدرَك منه أن ثمة مشعوراً به مرئياً في اختفائه واحتجابه، فتكون رؤيته رؤية للغياب، وشعوراً بأنه وراء مشهد الظهور والحضور نفسه، إن لم نقل إن شرط تحقق ظهوره وحضوره وإدراكنا له «وقف على إخفاء»<sup>(1)</sup>، واحتجاب وغياب. لا يتمكن لنا فهم هذا التعبير الملتبس عن الحقائق الملتبسة والممتزجة والبينية، إلا بالخروج من المنطق الرسومي، الذي أجهد نفسه في إقامة الحدود والرسوم والجدران السميكة العازلة بين الذات والموضوع، والوجود والعدم والحضور والغياب، والشهادة والغيب، والنفي والإثبات، والتشبيه والتنزيه، هذه الحدود التي انعكست على نقاش الرؤية والصورة، فحبسته في ثنائية التحقق والاستحالة. ولم يتمكن بالحدود العازلة التقاط الرؤية في البرزخ، وسريان النفي في الإثبات، والإثبات في النفي، والتحقق في الامتناع، والحضور في الغياب، والغياب في الحضور؛ أي لم يتمكن إدراك الحقائق البينية والبرزخية في العالم، بما هي سريان دائم وتبادل للأدوار، وتدبير للصورة والرؤية من وجهيهما وطرفيهما؛ الامتناع والتحقق.

(1) ابن عربي، كتاب الجلالة، (م.س)، ص 52.

إن الانتقال إلى مستوى الجمع والجمعية اللذين عليهما أمر العالم والوجود ينبغي أن ينقل رؤيتنا الشيء في ذاته، إلى رؤية الشيء في غيره؛ بل في نقيضه<sup>(1)</sup>، فيكون إنتاج الرؤية متحققاً كأمر بين أمرين، ومنزلة بين منزلتين، وفي هذا المستوى من تأمل حقائق العالم، يمكننا أن نشق طريقاً ثالثاً في الرؤية، ليس طريق النفي المطلق، ولا الإثبات المطلق، ولا الغياب المطلق، ولا الحضور المطلق، طريقاً يُمكننا من أن نرى في مشهد الرؤية ليس المرئي في ذاته وحضوره، ولكن المرئي في غيابه؛ أي في وضعه الاعتباري الإضافي إلى العالم وإلى الرائي، وفي حركته وتماثلها في اتجاه الظهور والانكشاف للعالم. وهذا الخروج تدبره أسماء الحق، ومنها اسمه الظاهر، «فإن الأسماء ما دبّرت في العالم وجوده، وإنما دبّرت خروجه»<sup>(2)</sup>، بوصف هذا الخارج المرئي ظاهراً عن غياب وبطون، أو غائباً وباطناً عن ظهور، وبعبارة أوضح، بدل مسعى القبض على نتيجة الرؤية في صورة نهائية مستقرة، وفي جواب قاطع بنعم أو بلا، ينبغي رؤية الخروج والتخارج، وإدراك الإنتاجية والضرورة اللانهائية؛ أي رؤية المشهد الآخر، الظاهر أو الخفي، أو الظاهر الخفي، أيّاً ما شئت فقل، المخبوء في صورة النتيجة.

وبدل أن تكون الحقائق ثنائيات متقابلة تقابلاً انفصالياً حاداً، تصير هذه الحقائق نفسها بئناً لهذه الثنائيات، من حيث هي أطراف وحدود للحقائق من الجهتين والوجهين. وبهذا الاعتبار يدخل الغياب في تركيبة وبنية الحضور والظهور، مثلما يصير العدم مكوناً من مكونات الوجود، يتخلله ويسري فيه، ولا يقابله أو ينافيه، أو يطرده ويلغيه، كما تدخل الأسماء الإلهية المتقابلة في بعضها، فيسري الأمر في نقيضه، كسريان المنع في العطاء، والعطاء في

(1) يقول ابن عربي في ذلك: «وليس رؤيته في نور القدس، عند المحقق، بأظهر، ولا أوضح من رؤيته في ظلمة الطين». كتاب التراجم، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 305. كما يقول: «لولا شجرة الزقوم جهل قدر شجرة طوبى». المصدر نفسه، ص 286.

(2) الشعراني، القواعد الكشفية لمعاني الصفات الإلهية، (م.س)، ص 103.

المنع؛ بل ما ثمّ في الحقائق البرزخية «إلا عطاء في عين منع، ومنع في عين عطاء (...) فحضرة المنع تعطي المنع، بعطاء العين»<sup>(1)</sup>، وهذا تعبير رؤية المنع والنفي والسلب والغياب، شعراً:

«فالنفي أصل في كلّ كون      وذلك المنع إن عقلنا  
وما له في الوجود حظ      فما حرمت وما منعنا  
أحكام سلب قامت بعين      من غير عين إذا نسبنا»<sup>(2)</sup>

فأمر الحقائق في حقيقتها هو كلّ في البرزخ، وما أحكام الوجود والعدم، والإثبات والنفي، والتحليل والتحريم، والتشبيه والتنزيه، وغيرها من الأزواج والثنائيات، إلا طرفان لهذه الحقائق البرزخية المتوترة المتبادلة، أو درجتان ومرتبتان وحالان في التعريف بها وتعرفها.

تجاوز رؤية الغياب والعدم، في الحضور والوجود، بهذا المستوى في نقاش الصورة والرؤية، منطق الفصل الحاد بين الإثبات والنفي، إلى منطق الجمع القائم بينهما لا على أساس التوفيق بينهما، أو إلغائهما جملة، ولكن على أساس تحديد دورهما في تدبير الرؤية والصورة، حيث يصيران حدين وطرفين في حفظ الصورة والرؤية من الميل والانحراف عن حقيقتهما البينية والبرزخية، بوصفها اختلافاً وتشابهاً. وصورة حفظ الرؤية، والصورة في المشهد الموسوي، تحققت برؤية الحضور ورؤية الغياب معاً، فكان اندك الجبل وصعق موسى، لعدم احتمال بنيتيهما (بل نموذجهما الانفصالي في الرؤية، القائم على تحققها أو عدم تحققها) الجمع بين الحضور والغياب في الرؤية، فإذا رأياه ولم يرياه في اللمحة الواحدة الخاطفة والتجلي الواحد، اختلت موازينهما، وانهارت قوى الإدراك، وخرّت، وعجز الجبل عن أن يعود إلى صورته، ورجع موسى وأفاق؛ إذ هو على الصورة، وتاب عن

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 310.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 310-311.

موازينه ورسومه، وأقرّ بالإيمان. ورجوع موسى من الصعق؛ لأنه تذكر عهد الإيمان وميثاقه، وهو القائل: «وأنا أول المؤمنين»، وتذكر مقتضيات الصورة التي خلق عليها: «خلق الله آدم على صورته»، والتي تتخلل بنيته وتسري فيها، وهي الخلافة والأمانة الآدمية، التي عجزت السموات والأرض والجبال عن حملها، «وحملها الإنسان»<sup>(1)</sup>. فكانت بنيته في الحقيقة أقدر على تحمّل الرؤية بطرفيها الظاهر والباطن، والأول والآخر، وبجمعها بين العطاء والمنع، لو خرج من الموقف الطبيعي الذي ليس له (وإنما هو في بنية الجبال والجمادات)، لتحمل مشهد الحضور والغياب في جمعيته. وهو التحمل الذي حققته الرؤية المحمدية: «رأيت ربي في أحسن صورة»، من حضرة الجمعية: «بُعِثْتُ بجوامع الكلم»<sup>(2)</sup>، ومن مرتبة الإحسان الذي عرفه النبي محمد على أنه: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، و«الإحسان عيان، وفي منزل كأنه عيان، وليس إلا الخيال»<sup>(3)</sup>، فقامت رؤية أمته على «كأن» التخيلية، التي تتحمّل ثبوت الرؤية وعدمها، وتُدرج الغياب في الحضور، والحضور في الغياب، والمحو في الإثبات، والإثبات في المحو، من حيث هما طرفان للرؤية مدبران للحقيقة الاختلافية للتجلي والصورة، كما تُدرج الرؤية في اللارؤية، «فرؤيته لا رؤيته، فهو المستور المرئي، من غير ظهور ولا إحاطة، فالستر لابدّ منه»<sup>(4)</sup>.

إنّ الحق، حينما أحال موسى على الجبل، في سؤال الرؤية وطلبها، كشف له عن رؤية الغياب والعدم، أو رؤية الفناء، وذلك أن: «للحق

(1) الإشارة هنا إلى الآية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72].

(2) رواه الشيخان (البخاري ومسلم) عن أبي هريرة. وفي روايات أخرى: «أوتيت جوامع الكلم»، و«أعطيت جوامع الكلم».

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 360.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 215.

ظهورين في العالم؛ يفنى به ويبقى، فالعالم بين فناء وبقاء»<sup>(1)</sup>، فظهر وتجلي في انحجابه وغيبابه، حتى يراه في فناء العالم، لَمَّا لم يره في الحضور والتجلي الدائمين، أو لعله طلب المزيد من الانكشاف، وَلَمَّا كان الحق المتجلي ظاهراً في المظاهر، لكن لا يُعرف أنّه هو، انتقل في الطلب المستغرب لرؤيته، إلى الغياب والبطون، فزال حفظه وإمساكه لمظهريته في الجبل، فاندك الجبل، وسقط، وفني في تجلي الفناء، لغياب ممسك الوجود عليه، وحافظه ومدبره ومبقيه باسمه الظاهر أو الباقي: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ [فاطر: 41]، فظهر هذا الظاهر من غيبابه، ومن احتجابه، والافتقار إليه، فرأى موسى الحجاب (الجبل) منكأً، فصعق، و«قام الصعق لموسى -عليه السلام- مقام التدكدك للجبل»<sup>(2)</sup>. وهذا من باب الإحساس العام بأنفسنا وبالأشياء حولنا، عند فقداننا أو فقدانها، ومنه قول القائل في المثل: «الصحة تاج على رؤوس الأصحاء، لا يراه إلا المرضى»، فعند فقدان يظهر الوجود الذي يُعطي الوجود<sup>(3)</sup>، كما عند الموت تدرك قيمة الحياة؛ بل إنّ الوجود الحي موجود لأجل الموت (L'être- pour- la mort) كما يقول هايدغر<sup>(4)</sup>، يجري في طلبها في عين فراره منها، ﴿كُلُّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [لقمان: 29]<sup>(5)</sup>، ومقاومة الموت ودفعها بالحياة هو عين

(1) ابن عربي، كتاب التراجم، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 278.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 395.

(3) يقول الشيخ حسام الدين البدليسي في مقاربة هذا المعنى: «الوجد وهو فقد الموجودات»، كنز الخفا في مقامات الصوفي المسمى كتاب النصوص، ضبط وتصحيح الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، نشر: كتاب - ناشرون، بيروت - لبنان، 2013م، ص 23.

(4) "Finir, comme mourir, n'est pas être-à-la-fin, mais être pour la fin, en direction de la fin, vers la fin. La mort n'est que comme rapport- à-la-mort"

C.Dubois, Heidegger. Introduction à une lecture, Seuil, Points, 2000, p. 72.

(5) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 50.

طلبها، لا انفصال بينهما؛ إذ السعي الحثيث في الحياة، وراء إدراك الموت والسعي إليها، فتعيّنت هذه من تلك؛ بل الأمر، عند ابن عربي، أنك «إذا كرهت الموت فقد كرهت الحياة»<sup>(1)</sup>، وعليه: «فلا مطلوب أبلغ من الموت»<sup>(2)</sup>، فهذا مع هذا، وهذا في هذا، وهذا يعرف من هذا؛ إذ لا تُعرف الأشياء إلا مع ضدها، وفي ضدها، وبضدها؛ أي في الاختلاف، فالرؤية تتحقق، أيضاً، من عدم الرؤية؛ أي من فقدانها، والفناء عنها، ولذلك نقل ابن عربي من الأقوال في الرؤية، قولهم: «لا تثبت الرؤية إلا في نفيها، فمن لم يره فقد رآه»<sup>(3)</sup>.

هكذا الحقائق في الرؤية عند ابن عربي: «إن شهدت خلقاً لم تر حقاً، وإن شهدت حقاً لم تر خلقاً، فلا تشهد خلقاً وحقاً أبداً، لكن يُشهد هذا في هذا، وهذا في هذا، شهود علم؛ لأنّه غشاء ومغشى»<sup>(4)</sup>، إشارة منه إلى الرؤية التي أغشى على موسى فيها. فرؤية الجبل في اندكاه هي عين رؤية انسحاب الوجود المدبر الحافظ له منه، كرؤية انسحاب الروح من الجسد<sup>(5)</sup>، ومفارقتها له، من غير رؤية الروح وصورتها في حد ذاتها؛ إذ وقعت الرؤية على الأثر.

(1) ابن عربي، شجون المسجون وفنون المفتون، (م.س)، ص 106.

(2) المصدر نفسه، ص 92.

(3) ابن عربي، الإعلام بإشارات أهل الإلهام، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 80.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 496.

(5) يقول ابن عربي: «فبعد أن كان قائماً [الروح] بتدبير الجسد زال من قيامه، فظهر حكم الصعق في جسد موسى، وما هو إلا إزالة المدبر له خاصة، كما زال الجبل عن وتديته، فثبت في نفسه ولم يثبت غيره، فإن الجبل ما وضعه الله إلا ليسكن به ميد الأرض، فزال حكمه، إذ زالت جبلتيه، كما زال تدبير الروح لجسد صاحب الصعق، إذ زال قيامه به، فأفاق موسى بعد صعقه، ولم يرجع الجبل إلى وتديته...» الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 486.

تُشبه رؤية حركة الانسحاب الخاطف ما فسرت به الهرمينوطيقا اليهودية الرؤية الموسوية الواردة في سفر الخروج من التوراة: «قال موسى: أرني مجدك، فقال الرب: سأعرض كلّ جلالتي أمامك، وأناادي باسمي أنا الرب على مسمعك، وأتحنّن وأرحم من أرحم، وقال: أمّا وجهي فلا تقدر تراه؛ لأنّ الذي يراني لا يعيش. وقال الرب: هنا مكان بجانبني تقف فيه على الصخرة، وحين يمرّ مجدي، أجعلك في فجوة الصخرة، وأغطيك بيدي، حتى أُمّر، ثمّ أزيح يدي فتتظر ظهري، وأمّا وجهي فلا تراه»<sup>(1)</sup>. فقد أعطى الرب موسى رؤية الظهر لا الوجه؛ أي رؤية الانسحاب والإدبار لا الإقبال، رؤية من وراء، أو رؤية الورا. وحينما نزل موسى من جبل سيناء، لم يقدر بنو إسرائيل أن ينظروا إلى وجهه من شدة النور المشع منه، فكان يتبرقع (يضع قناعاً وحجاباً على وجهه) كما في سفر الخروج<sup>(2)</sup>.

هذه الحركة المعكوسة في تحقيق الرؤية من الظهور إلى الغياب، بعد أن كانت من غياب إلى ظهور، ومن غيب وبطون إلى شهادة، هي عين الظهور في الغياب، حتى يُشهد الحق، ويُرَى في الأسماء كلها: الظاهر والباطن، المعطي والمانع، المعز والمذل... ولإثبات أنه: «لو احتجب عن العالم طرفة عين لفني العالم دفعة واحدة، فبقاؤه بحفظه ونظره إليه»<sup>(3)</sup>، لكن موسى لمّا طلب رؤية وجهه، مع أنّه مشهود متجلّ على الدوام، لقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَوْنَا فَشَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115]، فَقَدْ وَجَّهَهُ الذي له في كلّ شيء، وصرف الله وجهه عنه، فرآه في الغياب والفقدان، فكان الظهر حجاباً للوجه. وحينما لم يطلبه،

(1) الكتاب المقدس، العهد القديم، دار الكتاب المقدس، لبنان، 1997م، سفر الخروج، 33/18-23.

(2) Sarah Stroumsa, Voiles et miroirs, Théologie judéo-arabe médiévale, in Melanges Gimaret, E.chaumont et autre. Peeters press- Louvain, Paris, 2003, p. 79.

(3) ابن عربي، رسالة الأنوار، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص143.



وانصرف لطلب حاجته وحاجة أهله، وسعى في الأرض، وجده ورآه في حاجته، من غير موعد معه، أو طلب رؤية.

فحينما واعد الحق موسى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْتَهَا يَعْشِرَ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَزْعَبَتْكَ لَيْلَةٌ﴾ [الأعراف: 142]، ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143]، كان من طلب الرؤية اختلاف الميعاد، ولم يكن ما أراد موسى على ما أراد، وحينما لم يقع التواعد، طلب موسى حاجات أهله، فأتاه الحق فجأة على غير ميعاد في عين حاجته وحجابه: ﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ﴾ [الأنفال: 42]، فالحقيقة تأتي بغتة من غير موعد معها، لشدة حضورها وقربها الدائم، وسريانها وانسلاها سراً إلى كل شيء، فإن طلبها، في حد ذاته، ذهول عنها. وإلى هذا المعنى أشار عليم الأسود، في ما حكاه ابن عربي عنه، أنه قال: «من أقبل على الأشياء وهو يراها، ذهب عنه، ومن تركها أتته»<sup>(1)</sup>.

لِتَعْرِفَ وَجْهَي الرؤية في طلبها والإقبال عليها، وفي عدم طلبها والانشغال عنها، نورد المقابلة القرآنية بين مشهد الرؤية الموسوية الحاصلة في الغياب والفقدان والبطون، والتي أنتجت الاندكاك والصعق، من شدة ظهور الغياب بعد الطلب، ومشهد آخر لهذه الرؤية في الحضور والظهور بعدم الطلب، والتي أبقت الرائي، لشدة الحجاب (وهو الانشغال بحاجة الأهل)، والسعي على الغير وعلى السوى، وعدم الموعد والطلب، فيظهر الحق في عين السعي على الغير، وفي عين السوى والحاجة، وهذا لمن تصور أن الإقبال على الحق هو في ترك الغير، والفراغ من العالم، فالترك مقولة لا تعطي الحقائق إلا من المتروك؛ إذ من لم ير حاجة نفسه وحاجة الناس والعالم، لم ير الحق على ما هو عليه من شؤون، والمشهد الذي

(1) ابن عربي، التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، ضمن: من رسائل سيدي محيي الدين بن عربي، تحقيق ومراجعة عبد الرحمن حسن محمود، (م.س)، ص 48.

نذكره ليس فيه طلب الرؤية؛ بل طلب العالم، وفيه ظهرت الرؤية، على مقلوب مشهد طلب الرؤية، وعلى غير موعد.

وَرَدَ هذا المشهد في الصيغة القرآنية لقصة موسى في ثلاث سور (سورة القصص، وسورة النحل، وسورة طه)، نكتفي منها بالآيتين الواردتين في سورة القصص: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ ۚ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿٢٩﴾ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَمْوِسَّ ۚ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص: 29-30].

لم يطلب موسى في هذا المشهد لقاء الله، ولا رؤيته، وإنما سعى في طلب حاجات أهله وعياله، لما كان فيه من الحنو عليهم، فوقع التجلي الإلهي له في عين حاجته، «فرأى ناراً لأنها مطلوبة، فقصدها، فناداه ربه منها، وهو لا علم له بذلك لاستفراغه فيما خرج له»<sup>(١)</sup>. ويعطي هذا المشهد في تحقيق الرؤية والتجلي مقلوب مشهد امتناع الرؤية، أو تحقيقها في فقدان، فقد تهيأ موسى، عند رؤيته النار، لأمرين: أن يجد عندها هادياً إلى الطريق في خروجه بأهله، وأن يأخذ قبساً منها لحاجة أهله، فنودي من الشجرة، وهي من التشاجر<sup>(٢)</sup>، (تذكرنا شجرة موسى، التي وقع منها النداء والتقريب، بشجرة آدم التي وقع منها النهي عن القرب، والإبعاد)، فأشبه الكلام الذي وقع به النداء الشجرة التي وقع منها في التداخل والتشعب والكثرة، «وأهل الكشف الذين يرون الوجود لله بكل صورة، جعلوا الشجرة هي صورة المتكلم، كما كان الحقّ لسان العبد، وسمعه، وبصره، بهويته لا بصفته، كما يظهر في صورة تُنْكَر، ويتحوّل في صورة تُعْرَف، وهو هو لا غيره؛ إذ لا غير، فما تكلم من الشجرة إلا الحقّ، فالحق صورة شجرة، وما

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 119.

(٢) المصدر نفسه، ج 3، ص 137. والتشاجر أعطاه في الإنسان خلقه على الصورة، و«أصل وجوده في العالم حكم الأسماء الإلهية المتقابلة في الحكم».

سمع من موسى إلا الحق، فالحق صورة موسى من حيث هو سامع، كما هو الشجرة من حيث هو متكلم، والشجرة شجرة، وموسى موسى لا حلول؛ لأنّ الشيء لا يحلّ في ذاته، فإنّ الحلول يعطي ذاتين، وهنا إنما هو حكمان<sup>(1)</sup>.

لَمْ يُصْعَق موسى في هذا المشهد؛ لأنّ الرؤية فيه كانت في حجاب، ولم تكن عن موعد وتواعد، ولم تأتِ بطلب مباشر من موسى؛ بل في طلب حاجته وحاجة أهله، فكان محله، لاجتماع هذه الاعتبارات والقيود، مستعداً ومتهيئاً لقبول التجلي والرؤية. وفي الرؤية السابقة غاب عن تدبير جسده وصعق؛ لأنه أفرغ المحل، وقصد الرؤية، وطلب رفع الحجاب، والرؤية لا تكون إلا مع الحجاب، فمن طلبها بلا حجاب رآها في المنع، ولم يثبت، ومن لم يطلبها ظهرت في رؤيته وطلبه حوائجه، وسعيه على الغير. فاستصحب حجاب الغير من ضرورات رؤية الأمر في غيره، رؤية الأثر عن المؤثر؛ أي رؤية الحق في الاختلاف، ومنه اختلاف الموعد، فالحقيقة تتسلل إلينا في انشغالنا عنها، ولذلك كان الخير للعارف، ليس في ترك العالم والناس، وإسقاط تدبير الحاجات والرغبات؛ بل في السعي فيها، فهي عين القرب من الحق لا البعد عنه، من كونها مجلى ومواطن ظهور الحقيقة الإلهية، «وكل خير في السعي على الغير»<sup>(2)</sup>؛ لأنّ هذا السعي هو على صورة تدبير الحق أمور الخلق، «فَمِنْ قُرْبِهِ أَنَّهُ تَجَلَّى لَهُ فِي مَطْلُوبِهِ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ:

كنار موسى رآها عين حاجته وهو الله ولكن ليس يدرية»<sup>(3)</sup>

وكذلك مَنْ طلبه في القيود والتشخيصات، ظهر له في الإطلاق والتعالى، فيحار أو يتمسك بإله اعتقاده، وَمَنْ طلبه في الإطلاق وقف به في القيود والمظاهر، فيحار بدوره، أو يتمسك بإله معتقده. وموسى عرفه في

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 71.

(2) ابن عربي، رحمة من الرحمن، (م.س)، ج 3، ص 76.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 213.

الغيب والشهادة والمحو والإثبات، وتاب عن الحصر والتحديد، والتنزيه المطلق، والتقيد الشديد، ورآه ولم يره، فهو هو، وليس هو، ولعله لم تتكرر له تجربة الصعق والغشيان يوم البعث، كما وقعت لسائر الخلق فيه، عندما يُنفخ في الصور، وفي الحديث الصحيح: «إن الناس يصعقون يوم القيامة، فأكون أول من يفيق، فإذا موسى آخذ بقائمة من قوائم العرش، فلا أدري، أفاق قبلي أم جوزي بصعقة الطور»<sup>(1)</sup>، فقد «شك رسول الله ﷺ في أمر موسى، إذا وجده يوم البعث، فلا يدري أجوزي بصعقة الطور، فلم يُصعق في نفخة الصعق؟»<sup>(2)</sup>، وجزاء صعقة الطور أن لا يتكرر له التجلي فيها مرتين.



(1) حديث أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، واللفظ للبخاري عن أبي سعيد الخدري (كتاب الديات، حديث رقم 6519).

(2) ابن عربي، رحمة من الرحمن، (م.س)، ج 2، ص 168.



## خاتمة القسم الثاني

قد تبين أن موقف النفي والإثبات في الرؤية والصورة، والتنازع الممتد والطويل الذبول بينهما، ليسا في الحقيقة إلا مرتبتين من مراتب الرؤية والصورة ذاتهما:

- مرتبة اللارؤية، واللاصورة، واللاظهور، واللاتعين، من كون الذات العلية غيباً، لها الإطلاق في العماء، لا يقيداً قيد، وليست موضوعاً للرؤية والصورة اللتين يطلبهما الخلق. فعدم تحقق الذات في الصورة والرؤية، هو تحقيق للاسم الباطن.

- مرتبة الرؤية والصورة والظهور، من كون الحق متوجهاً إلى الخلق وإلى العالم، بأسمائه ونسبه، فتحصل الإضافة والتضائفات: خالق ومخلوق، رحمن ومرحوم، رزاق ومرزوق، ظاهر ومظاهر، وفيها تقع التجليات، والظهورات، والرؤية، والصورة، التي هي نسبة بين اثنين، وأمر بين أمرين. وتَحَقُّق الصورة والرؤية هنا، من تحقيق الاسم الظاهر.

وكما لا ينفصل الاسم الظاهر عن الاسم الباطن، وكلّ منهما يعطي حقيقته في غيره، لا تنفصل كذلك الرؤية والصورة عن اللارؤية واللاصورة، لأنهما مظهران، أو مرتبتان لحقيقة واحدة تعينت في الاختلاف وبالاختلاف؛ أي في وضعها البرزخي.

أما قيد المنام، الذي قيل إنه مصحح الرؤية، ومزيل إشكال الجسمية عنها، بنقلها إلى الرؤيا، فإنه لا يفيد وجودياً امتناع الصورة والرؤية، عند ابن

عربي، فمسألة رؤيا المنام ورؤية اليقظة، مسألة محسومة عنده، من داخل نظريته في الذات والصفات، من الاعتبارات الآتية:

أ- أن المرئي في الرؤية أو الرؤيا، ليس هو الذات؛ بل صورها، وصورها شؤونها التي هي تعيينات وظهورات في أسماء، فالذات مجهولة على الدوام، ولا تعلم إلا من مراتبها، وآثارها، وأفعالها، وظهوراتها في مظاهر، فالكلام عن الرؤية في صورة، كلام عن الحقيقة الاعتبارية للمرئي في صورة، لا عن حقيقته النفسية والذاتية.

ب- أن اليقظة المعتادة، والنوم المعتاد، قسمة طبيعية اعتيادية، والحقيقة تعطي أن اليقظة نوم، والنوم نوم في نوم، وخيال في خيال، فكما تقدم بيانه عند ابن عربي «الوجود كله نوم، ويقظته نوم»<sup>(1)</sup>، وأن «الكون خيال»<sup>(2)</sup>، و«الإنسان نائم أبداً ما لم يمت»<sup>(3)</sup>، وأن: «كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم، خيال فلا بد من تأويله»<sup>(4)</sup>؛ أي أن تعبير الصور في العالم كتعبير الرؤى؛ بل كل كلام في العالم يحتاج إلى تعبير. ولا عبارة بتقسيم الصور إلى منامية وحسية، من حيث حقيقتها، التي تعطي موضوعها في عالم ما، في الحس أو في الخيال، ومستند ابن عربي في الوحي النص القرآني: ﴿رَمَنَ أَيْنَهُ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [الرُّوم: 23]<sup>(5)</sup>. ولم يجعل اليقظة آيةً مثلما جعل النوم آية، ونص الحديث: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»<sup>(6)</sup>.

ج- أن عين الحس تعطي موضوعها محسوساً، وعين الخيال تعطي موضوعها متخيلاً، وكلا الموضوعين مرئي في عالم ما، ومن مرتبة ما، وقد يقع التداخل فيرى الأمر في عين الحس بعين الخيال، فيتعذر التمييز، لوجود

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 379.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 159.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 207.

(4) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 159.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 207.

(6) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 159.

الأمر في البرزخ، من باب رؤية الشيء في غيره، كرؤية القلّة بعين الخيال في الكثرة الحسية، والكثرة الخيالية في القلّة الحسية، ومن آيات الكثرة في عين الحس، المقلّلة في عين الخيال، في القرآن: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ اتَّفَقْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضَى اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [الأنفال: 44]، فالقليل المرئي في عين الرائي هو كثير في الحس، والكثير المرئي هو قليل في الحس، وهذه الرؤية «بعين الخيال لا بعين الحس»<sup>(1)</sup>، وهو البصر نفسه في الحالين. ومع ذلك اختلف، بتدخل عين الخيال، لتكييف الحقيقة الحسية بحقيقته الشعورية، فـ «كانت الكثرة في القليل حقاً، والقلّة في الكثير حقاً؛ لأنه حقّ في الخيال، وليس بحقّ في الحس»<sup>(2)</sup>، فكلّ عالم أعطى مرئيه بحقيقته، لا بحقيقة المرئي في ذاته، وفي آية: ﴿يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأَى الْعَيْنِ﴾ [آل عمران: 13]، «وما كانوا مثليهم في الحس»<sup>(3)</sup>.

ومع هذا التمييز، بين العينين، أو الرؤيتين، يرى ابن عربي أنّ كثيراً من الناس لا يدرون، في عدد من حالات التباس العينين، بأيّ عين أدركوا ما أدركوه، «وكلاهما أعني الإدراكين، بحاسة العين، فإنها تُعطي الإدراك بعين الخيال، وبعين الحس، وهو علم دقيق، أعني العلم بالفصل بين العينين، وبين حاسة العين وعين الحس، وإذا أدركت العين المتخيل ولم تغفل عنه، ورأته لا تختلف عليه التكوينات، ولا رأته في مواضع مختلفات معاً في حال واحدة، والذات واحدة لا يشكّ فيها، ولا انتقلت، ولا تحولت في أكوان مختلفة، فتعلم أنّها محسوسة لا متخيّلة، وأنه أدركها بعين الحس، لا بعين الخيال. ومن هنا، يعرف إدراك الإنسان في المنام ربّه تعالى، وهو منزّه عن الصورة والمثال، وضبط الإدراك إيّاه وتقيده»<sup>(4)</sup>.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص507.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص507.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص507.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص305.



يطرح هذا النص، بالإضافة إلى تأمله في تداخل عين الحس وعين الخيال، إشكالاً آخر متعلقاً بالتمييز في الحسّ بين حاسة العين وعين الحس، أو بين العين الجارحة وبين عين الشيء المحسوس؛ أي الأمر عينه في الحس، فالأمر في الحس، في حد ذاته، عينان؛ عين المحسوس، وعين الحاس، وما من صورة مرئية إلا وتُعطى بينهما، والصورة من البرزخ بينهما، وهو الخيال الذي يجمع العينين؛ عين الناظر وعين المنظور، ولذلك كانت الحيرة في الصورة، من هذا الصدور المزدوج عن العينين؛ بل الحيرة من كون الصورة تجمع ازدواجاً آخر، فهي مُعطاة من عين الحس، وهي تعطي عين الحس، «فكيف يكون المؤثر فيه مؤثراً فيمن هو مؤثر فيه؟ فما هو مؤثر فيما هو مؤثر فيه، وهذا مُحال عقلاً، فتفطن لهذه الكنوز، فإن كنت حصلتها، ما يكون في العالم أغنى منك، إلا من يُساويك في ذلك»<sup>(1)</sup>.

إنّ عين الخيال ناظرة -لا بدّ- إلى الحس، وعنه تأخذ الصور، «وفي الصور الحسية يجلي [أي الخيال] المعاني، فهذا من ضيقه، وإنّما كان هذا حتى لا يتّصف بعدم التقيد، وبإطلاق الوجود، وبالفعل لما يريد، إلا الله تعالى وحده، ليس كمثله شيء. فالخيال أوسع المعلومات، ومع هذه السعة العظيمة، التي يحكم بها على كلّ شيء، قد عجز أن يقبل المعاني مجردة عن المواد، كما هي في ذاتها، فيرى العلم في صورة لبن، أو عسل، أو خمر، ولؤلؤ. ويرى الإسلام في صورة قبة وعمد، ويرى القرآن في صورة سمن وعسل، ويرى الدين في صورة قيد، ويرى الحق في صورة إنسان، وفي صورة نور، فهو الواسع الضيق، والله واسع على الإطلاق»<sup>(2)</sup>.

فالقدرّة التصويرية للخيال تشتغل -لا بدّ- على مواد حسية، وتتوجّه إليها، لا بوصفها موضوعات قصديّة مرادة لها، وإنّما من حيث هي بالنسبة إلى عين الخيال هيولى لتصوير الموضوع القصدي للخيال، فما ثمّ خيال

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 306.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 306.

باطل وفاسد من حيث ما يعطيه من حقائق في هيولى مأخوذة من الحسّ، فيتصور من يرى فسادَه أنّه أعطى موضوعاً على غير حقيقته الخارجية الحسيّة، فالخيال ما أعطى هذا الموضوع، وإنّما أعطى موضوعه القصدي في هذا الموضوع غير القصدي، الذي صيّره هيولى للصورة المرادة. فلعل عدم التمييز بين عين موضوع الخيال وعين الموضوع الحسي، هو الذي أدخل الشبهة على من اعتقدوا أنّ الخيال يُفسد الصور الحسيّة، وما هو مفسدها، وإنّما هو يعدلها، ويتصرف فيها، لتكون مجلى للصورة الجديدة التي يضعها، وأشبه بهذا ما وصف به رولان بارت نشأة الصورة الأدبية في صورة العلامة اللغوية، فالعلامة اللغوية، بدالها ومدلولها، تصير في العبارة الأدبية هيولى، أو دالاً لمدلول جديد تنشأ عنهما علامة لغوية جديدة<sup>(1)</sup>.

إنّ الرؤية متحقّقة، سواء في اليقظة أم المنام، وسواء كانت رؤية أم رؤيا، فكلّ راءٍ يرى مرئيّه في عالم ما، وبحسب هذا العالم، وحينما نقول مرئيّه، فإننا نعني أنّ الرؤية تعطي موضوعها من نسبتها إلى أمرين، نسبتها إلى محلات ومواطن ظهورها (المجالي والمرائي)، ونسبتها إلى الرائي، فيحكم عليها التجلي في الأكوان، ومعتقدات الرائي واستعداداته وقبوله، فتظهر الرؤية، بينية برزخية، تعطي موضوعها، الذي هو المرئي، بوصفه حصيلة تضاف قصدي برزخي. وفي ذلك يورد ابن عربي حكاية عن من تحقق بهذا المقام في الرؤية، وظهر عليه، وهو العارف عليم الأسود، الذي أوردنا سابقاً، إشارات إلى برزخية الرؤية، قال هذا العارف مُعلّماً صاحبه السريّ السَّقَطِيّ، خال الجنيد وأستاذه، مشهد الصورة المرئية للرائي: «... فلو ضربتُ بيدي إلى هذه الأسطوانة لصارت ذهباً، وضرب يده على الأسطوانة، فإذا هي تلوح ذهباً. ثم قال: يا سري: الأعيان لا تنقلب، ولكنك هكذا تراه

R. Barthes, *Éléments de sémiologie*, In *L'aventure sémiologique*, Seuil, Points, (1) 1985, p. 76-77.

وينظر كذلك: أمعارش، محمد، التعيين والتضمين في الخطاب الأدبي، المحور الثقافي، العدد 3، تشرين الثاني - كانون الأول/نوفمبر - ديسمبر 1986م.

بحقيقتك بربك»<sup>(1)</sup>. وعلق ابن عربي على هذا المشهد، قائلاً: «فانظر في قوله: هكذا تراه؛ يعني الحق، وهكذا تراه؛ يعني المرئي؛ أي الرؤية عائدة على الرائي، بمعنى الصورة المشهودة للرائي»<sup>(2)</sup>، فالأسطوانة التي انقلبت من حجر إلى ذهب انقلبت في عين الرائي، لا في عين الحس، أو في عيناها؛ إذ الأعيان لا تنقلب، وضربة اليد التي قلبتها سحر في العين؛ أي عين الرائي.

على هذا التخريج للرؤية من جهة الرائي، إن الذين قالوا لا نراه هم على صواب؛ لأنهم رأوه بحقيقتهم، فرأوه باطناً عنهم، والذين قالوا نراه هم على صواب كذلك؛ لأنهم رأوه من حقيقتهم، فرأوا الظاهر لهم، وكلّ منهم علّم منه اسماً دون اسم. وهكذا هو التنزيه والتشبيه في الصورة، فكلّ قائل فيه بالرؤية، أو بعدم الرؤية، هو راءٍ له غير راءٍ، أتوا جميعهم بالحقيقة، على المناصفة بينهم، فما تحقق إيمانهم إلا على الرؤية والصورة، سواء في الإثبات والإقرار، أم في النفي والإنكار. ولهذا عقد ابن عربي في كتابه: (الإعلام بإشارات أهل الإلهام)، باباً مختصراً في الرؤية، جمع فيه كلّ الأقوال في الرؤية، إقراراً بها في الإثبات وفي النفي، قال: «قال الصديق رضي الله عنه: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله، وقال الفاروق رضي الله عنه: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله معه، وروي عن عثمان رضي الله عنه: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله بعده، ومنهم من قال: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله عنده، ومنهم من قال: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه، ومنهم من قال: ما رأيت شيئاً حين رأيت، ومنهم من قال: ما رأيت شيئاً، ومنهم من قال: ما رأى شيء، ومنهم من قال: أغلقت عيني، ثم فتحتها فما رأيت إلا الله، ومنهم من قال: من رأى نفسه فقد رآه، فإنّ الرؤية تتبع: ومن عرف نفسه عرف ربه. ومنهم من قال: لا

(1) ابن عربي، التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، (م.س)، ص 48.

(2) المصدر نفسه، ص 49.

تثبت الرؤية إلا بنفيها، فمن لم يره فقد رآه، ومنهم من قال: منذ رأيته لم أرَ غيره، ومنهم من قال: لم يره إلا من عرفه على ما عرفه<sup>(1)</sup>. هؤلاء القائلون بإثبات الرؤية، أو بنفيها، كلهم رأوا الله رؤية أسمائه، فالرؤية -لا بد- حاصلة في التعرف والوجدان، أو في الإنكار والفقدان، وفي أيّ عالم كان<sup>(2)</sup>؛ لأن المرئي هكذا؛ هو في الرؤية، ولا هو في الرؤية، وكأنه هو في الرؤية، لا يخلو منه اعتقاد حسي تشبيهي، أو تجريدي تنزيهي، أو برزخي تخيلي. ولذلك لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، نفيًا للإحاطة والتناهي في المقالات، لا نفيًا للرؤية في الاعتقادات؛ لأن الاعتقادات تطلبه و-لا بد- تُحصله، فلا يكون في الرؤية تحت القبضة، كما لا يكون منه في يد القابض شيء؛ لأنه العزيز المنيع؛ بل لأن الكل في قبضته، «فمن كان في قبضة شيء، فإنه لا يُدرك ذلك الشيء»<sup>(3)</sup>، فالموجود في قبضة الوجود يشعر بالقبضة والقبض، ومنهما يُعبّر عن القابض، إمّا على أنه معه في القبضة وتحت القيد، من الإحساس بالقبض (الوجود المحايث)، وإمّا أنّه خارج القبضة لا يُدرك، ولا يرى، ولا يكون تحت القبضة (الوجود المتعالي) لانبساطه خارجها، فهو القابض الباسط، فتنوعت العقائد لتنوع الإحساس بالقبضات والبسطات، لوقوع الوجود، من حيث الظهور، في قبضة الموجود، فيقيده أو يسرحه، وهذا أشبه ما يكون بما عبر عنه هايدغر

(1) ابن عربي، الإعلام بإشارات أهل الإلهام، (م.س)، ص 80.

(2) هذا ما ذهب إليه ابن عربي من أنّ الإيمان لا يكون إلا مع الرؤية في عالم ما. قال: «الإيمان لا يتصور إلا بالرؤية، في أيّ عالم كان، ولهذا قال النبي عليه السلام لحارثة: ما حقيقة إيمانك؟ قال: كأنني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، الحديث. فأثبت الرؤية في عالم ما، وبها صحت له حقيقة الإيمان، وأقرّ النبي ﷺ فيها بالمعرفة، وما عدا هذا فهو الإيمان المجازي، فلا فائدة للإيمان بالغيب إلا لأحوقه بالمشاهدة، ولهذا لا يدخله الريب». كتاب الجلال والجمال، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 20.

(3) ابن عربي، كتاب الجلال والجمال، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 19.

بالوجود في القبضة، أو تحت القبض (L'être-sous-la main)<sup>(1)</sup>، و«روح القبضة ومعناها وفائدتها، وهو ملك ما قبضت عليه في الحال، وإن لم يكن لها أعني للقباض فيما قبض عليه شيء، ولكن هو في ملك القبضة قطعاً»<sup>(2)</sup>؛ أي «هو تحت حكمي، وإن كان ليس في يدي منه شيء»<sup>(3)</sup>.

ما في قبضة اليد من الوجود الساري ليس هو هذا الوجود في حقيقته؛ بل ما أمسكه المحل والموطن بحسب القبضة، فالوجود الحق الساري في كل شيء ليس في القبضة، وإنما في القبضة ما أعطته القبضة، فلا تزال المنازعة في الحق بين اليد القابضة المغلقة والعين المسرحة المفتوحة؛ بل بين العين القابضة للصور والقلب المسرح لها، فالعين وقعت على مقيد في الصورة/ الشيء، والقلب لا يقع إلا على السريان والتقلب في الصور/ الشؤون، «وتعطي الحقيقة أنّ الأمر ما هو كما تدركه العين، فلا تزال المنازعة بين القلب والعين في الخصوص، كما تعرفه العامة في المحبة»<sup>(4)</sup>. وهذا الأمر هو ما قاربتة العبارة العامة لأبي مدين، شيخ ابن عربي، في قوله: «سر الحياة سرى في الموجودات كلها، فتجمدت به الجمادات، ونبتت به النباتات، وحييت به الحيوانات»<sup>(5)</sup>، فالسريان بالصورة يعطي، في كل محل وموطن، صورة على حقيقة استعداد الموطن وقبوله، «فإن الصور تنوع بتنوع المواطن والأحوال، والاعتقادات من المواطن، فلكلّ عبد حال، ولكلّ حال موطن، فبحاله يقول في ربّه ما يجده في عقده، وبموطن ذلك الحال يتجلّى له الحق في صورة اعتقاده، والحقّ كلّ ذلك، والحق وراء ذلك، فينكر ويعرف، وينزه ويوصف، وعن كل ما ينسب إليه يتوقف»<sup>(6)</sup>.

(1) C. Dubois, Heidegger. Introduction à une lecture, Op. cit., p. 41.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 96.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 96.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 71.

(5) المصدر نفسه، ج 4، ص 264.

(6) المصدر نفسه، ج 4، ص 265.

وصورة الجمع الاحتفاظي بالتوتر في الرؤية بين العين والقلب، إثباتاً ونفياً، تشبيهاً وتنزيهاً، من اسميه الظاهر والباطن<sup>(1)</sup>، وصورة امتناع الإحاطة في الرؤية، من اسميه العزيز والمنيع، والأول والآخر، وصورة الإدراك في الرؤية، من اسميه القابض والباسط، ومجموع الصورة هو الشؤون التي هو فيها، والتي تقتضي تلون الحقائق في المواطن، تلون الحق في الاعتقادات، لا تغيّرهما وانقلابها في أعيانها؛ إذ أعيان الصور لا تنقلب؛ لأن انقلابها «يؤدي إلى انقلاب الحقائق، وإنما الإدراكات تتعلق بالمدرّكات»<sup>(2)</sup>، فالمرئي منظور إليه، لا من حيث ذاته المستقلة والمنعزلة؛ بل من حيث هو مرئي في الصورة؛ أي من كونه أثر تخارج وسريان منطبع في قيد، فينصبغ سريان المرئي وخروجه بمحل المرور، وبما أعطاه موطن القبضة، من عين ويد، وعقل وفهم، وإدراك واعتقاد. «فليس في اليد منه شيء، فما هو إلا ما تراه في كلّ تجلٍّ، فالكامل من يرى اختلاف الصور في العين الواحدة، فهو كالحرباء، فمن لم يعرف الله معرفته بالحرباء، فإنّه لا يستقرّ له قدم في إثبات العين»<sup>(3)</sup>. فالشؤون تُخفي وتُظهر، كتابة على المحو أو عن المحو، فهي طروس، فما أظهرت إلا عن إخفاء، ولا أخفت إلا عن إظهار.

يخلص ابن عربي إلى أنّ التنازع في أمر رؤية الرب، ما هو، في الحقيقة، إلا إعادة تمثيل لتنازع الأسماء الإلهية، وبدل مدخل طلب رفع الخلاف بين القائلين بوقوع الرؤية والقائلين بامتناعها، وعدم وقوعها،

(1) التجلي، من حيث هو ظهور، لا يكون إلا من الاسم الظاهر، أما الاسم الباطن، فلا يقع منه التجلي أبداً دنيا وآخرة، وإلا زال عنه كونه باطناً، يقول ابن عربي: «وتجلي الحق لكلّ من تجلّى له، من أيّ عالم كان، من عالم الغيب، أو من عالم الشهادة، إنما هو للاسم الظاهر، وأمّا الاسم الباطن، فمن حقيقة هذه النسبة أنّه لا يقع فيها تجلٍّ لا في الدنيا ولا في الآخرة». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 166.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 277.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 186.

وتغليب موقف على آخر، وترجيح اختيار دون سواه، كما في الهرمينوطيقا الكلامية، يجب وضع حقيقة الرؤية في البرزخ، كما وضعتها النصوص والآثار والمرويات المؤسسة للاختلاف والتشابه، والتي قدمت حقيقة الرؤية في الصورة على أنها هذا وهذا، وأنها بين طرفين؛ راءٍ ومرئي، وبين أمرين؛ نفي وإثبات، لا تتمحض إلا بوصفها امتزاجاً لا امتيازاً، وموضعاً للتلاقي والتعلق والتضاييف، فمن رام تخليصها من بينيتها، رام إزالتها عن حقيقتها الاختلافية كما هي عليه. فرؤية الرب في النصوص والآثار برزخية غير مستقرة، ومتفاوتة، ولا تنضبط لعقل، أو تحيط بها عين، أو يمسكها فكر ونظر؛ لأن وضعها الاعتباري البيني النسبي من جهة، والتوسع الإلهي بتجديد الخلق واستدامته، وعدم تكراره من جهة أخرى، يفرضان عدم بقاء التجلي آتین، أو زمانین، أو نفسین، ومعلوم أنك «لا تزال ترى في كلّ رؤية خلاف ما تراه في الرؤية التي تقدّمت، فلا يحصل لك علم برؤية أصلاً في المرئي، فقال له: لن تراني، فإني لا أقبل من حيث أنا التنوع، وأنت ما ترى إلا متنوعاً، وأنت ما تنوعت، فما رأيتني، ولا رأيت نفسك، وقد رأيت فلا بدّ أن تقول: رأيت الحق، وأنت ما رأيتني، فلم تصدق، أو تقول: رأيت نفسي، وما رأيت نفسك، فلم تصدق، وما ثمّ إلا أنت والحق، ولا واحد من هذين رأيت، وأنت تعلم أنك رأيت، فما هذا الذي رأيت، فلن تراني بعينك، فهل إذا كان الحقّ بصرک، هل يمكن أن تصدق في أنك رأيت، إذا رأيت، أو الحال واحدة في بصره، إذا كان في مادة عينك، أو بصرک؟ وهذا مشهد من مشاهد الحيرة في الله تعالى. ولا تتعجب من طلب موسى عليه السلام، رؤية ربه، فإن ثمّ مقاماً يقتضي طلب الرؤية، والإنسان بحكم الوقت»<sup>(1)</sup>. فرؤية أنك تراه تشغلك عن رؤيته هو، وحضورك يشغلك عن حضوره، وطلبك الضبط والقبض والإمساك لما لا ينضبط، ولا يُمسك به في صورة، أو يُقبض عليه في مفهوم أو حد، طلب لغير ممكن، لأنّه طلب

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 55.

استقرار لغير مستقر، وطلب ثبات لمتحول، فالرؤية، الآن وهنا، تمحو الرؤية السابقة وهناك، والصورة الجديدة تُذهب الصورة القديمة، حتى يُحفظ على العالم بقاءه، وعلى الملتبس التباسه، وعلى الغيب غيبه، وعلى الباطن بطونه، فلو كان الكل واضحاً ومستقراً ومعلومًا ومعروفًا وظاهرًا وجليًا وبيّنًا، لما كان للغامض والمتحول، والعابر والمجهول، والباطن والخفي، حقيقةً ولا وجودً، فثبت أنّ الكمال في العالم قيام أمره على هذه الحقائق كلها باختلافها تضاداً وتنوعاً، تشابهاً وإحكاماً.

إنّ تحليل البنية القصدية للرؤية، والمعبر عنها بتعاون الرائي والمرئي، ومحل الرؤية وموطنها، في إعطاء الصورة وإظهارها وتشكيلها، قد أفضى بنا إلى الانتقال بالصورة من كونها شيئاً/ موضوعاً في قبضة الرؤية، إلى اعتبارها حصيلة تفاعل وتبادل، والتفاعل في الرؤية ليس هو إلا التراثي بعينه.







## القسم الثالث

# لعبة التحول الدينامي في الصورة من الظاهر إلى المظاهر أو في برزخية الظهور والتجلي

«... أتأهم رب العالمين - سبحانه وتعالى -

في أدنى صورة من التي رأوه فيها...»

فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله  
منك...»

ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل في صورته  
التي رأوه فيها أوّل مرة،

فقال: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا»

حديث تجلّي الرب يوم القيامة في صور.

وأفهمني بأن أحظى به في العالم الوسط

ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص338.

- «الوصول إلى الحيرة في الحق هو عين الوصول إلى الله. والحيرة أعظم ما تكون لأهل التجلي، لاختلاف الصور عليهم في العين الواحدة، والحدود تختلف باختلاف الصور، والعين لا يأخذها حد ولا تشهد، كما أنها لا تعلم، فمن وقف مع الحدود التابعة للصور حار، ومن علم أنّ ثم عيناً هي التي تنقلب في الصور في أعين الناظرين، لا في نفسها، علم أنّ ثم ذاتاً مجهولة لا تعلم ولا تشهد. فتحصل من هذا أنّ العلماء بالله أربعة أصناف: صنف ما له علم بالله إلا من طريق النظر الفكري، وهم القائلون بالسلوب، وصنف ما له علم بالله إلا من طريق التجلي، وهم القائلون بالثبوت والحدود، وصنف ثالث يحدث لهم علم بالله بين الشهود والنظر، فلا يبقون مع الصور في التجلي، ولا يصلون إلى معرفة الذات الظاهرة بهذه الصور في أعين الناظرين، والصنف الرابع ليس واحداً من هؤلاء الثلاثة، ولا يخرج عن جميعهم، وهو الذي يعلم أنّ الله قابل لكلّ معتقد، كان ما كان ذلك المعتقد، وهذا الصنف ينقسم إلى صنفين؛ صنف يقول عين الحق هو المتجلى في صور الممكنات، وصنف آخر يقول أحكام الممكنات، وهي الصور الظاهرة في عين الوجود الحق، وكلّ قال ما هو الأمر عليه، ومن هنا نشأت الحيرة في المتحيرين، وهي عين الهدى في كلّ حائر، فمن وقف مع الحيرة حار، ومن وقف مع كون الحيرة هدى وصل»<sup>(1)</sup>.



(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 4.

## الفصل الأول

### حديث التجلي في صور متحولة

#### 1- النص المؤسس للتجلي:

لم يتوقف حديث الصورة، في الهرمينوطيقا الكلامية الإسلامية، عند الخلق على الصورة في عالم المُلْك (الشهادة): «خلق الله آدم على صورته»، والرؤية في صورة في عالم الملكوت (برزخ الغيب الأصغر): «رأيت ربي في أحسن صورة»، وإنما تعداهما إلى مرويَّات التجلي والتحول في الصورة في عالم الجبروت (برزخ الغيب الأكبر)، ليزيد مشكل الصورة تأزيماً في النقاش الكلامي، ويدفع بآليات الإثبات والنفي إلى تعميق الحيرة في الأدلة وتفسير الحسم، بين الرضا من المشكل بما دل عليه ظاهر النصوص من تمثيل وتشبيه، ورفض هذا الظاهر بتعطيله عن دلالاته الإثباتية، فصرفت الجهود إلى مطاردة المرويَّات والاحتراب بالأدلة والتأويلات، لرد المتشابه إلى المحكم، وتغليب وجه لحقيقة المتشابه على وجه آخر، تارة بدعوى تنزيه الرب في علوه وتعاليه عن هذه الصفات التعيينية، وتارة بدعوى الالتزام بتعريف الرب بنفسه في هذه التعيينات والأسماء على حقيقتها، من غير تأويل، ولا تعطيل، ولا تشبيه، ولا تمثيل. وبحديث تجلي الرب في الآخرة في صُورٍ، تكون الصورة في الهرمينوطيقا الكلامية قد انتقلت دورة كاملة وجودية وإيجادية وكونية وتكوينية، بين عوالم إنسانية ثلاثة: عالم النشأة والتكوين في الدنيا، وعالم البرزخ والتلوين في المنام، وعالم البعث والنشور في الآخرة.

نص حديث الصورة في الآخرة (ويسمى، أيضاً، حديث الشفاعة، وحديث التجلي والرؤية والتحول في الصور) متفق عليه، أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، عن أبي هريرة وعن أبي سعيد الخدري، مجتمعين، ومن حديث الخدري مفرداً، وخرجته المسانيد من حديث ابن مسعود وأبي موسى الأشعري، وروي مقطعاً، وكاملاً، وفي متونه زيادات ونقص تصلح لمتابعات ومقارنات هرمينوطيقية، تغني البحث في الرواية وتشكل الدلالة، صرفنا النظر عنها لطولها، ولأنه ينطبق عليها ما انطبق على مجموعتي أحاديث خلق آدم على الصورة، ورؤية النبي ربه في صورة، في ما تطرقنا إليه من مسائل فتح النص وإغلاقه، ولعدم اتساع البحث لما وسعته هذه المتون من إمكانات في القراءة والتوجيه. وقد جمع الحافظ الدارقطني كثيراً من طرق الحديث، بتعدد ألفاظ متونه ورواته في كتابه: (رؤية الله)، وهو حديث طويل. وأورده ابن عربي من رواية الإمام مسلم، تارة مقطعاً، وتارة كاملاً، في الجزء المتعلق منه بمشهد التحول في الصور. ويحتل الحديث، من حيث التردد الإحصائي في متون ابن عربي المتعلقة بالصورة الإلهية، المرتبة الثانية، بعد حديث خلق آدم على الصورة<sup>(1)</sup>.

ففي الحديث من رواية البخاري، عن أبي هريرة عن النبي، أنه قال: «يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا

(1) نكتفي من رواية ابن عربي للقسم المتعلق من الحديث بمشهد التجلي في صور، بلفظه عن مسلم في الصحيح. وهو الوارد في الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 311. قال: «خرَّج مسلم في الصحيح من حديث أبي سعيد الخدري، وهو حديث طويل، وفيه: حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر وفاجر، فيأتهم رب العالمين -تبارك وتعالى- في أدنى صورة من التي رأوه فيها...».

مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه. فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه...»<sup>(1)</sup>.

ومن رواية مسلم عن أبي هريرة عن النبي أنه قال: «يجمع الله الناس يوم القيامة، فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله -تبارك وتعالى- في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه. فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه...»<sup>(2)</sup>.

وأخرجه البخاري، أيضاً، من حديث أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ، وفيه: «...فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا. فلا يكلمه إلا الأنبياء، فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونه؟ فيقولون: الساق. فيكشف عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن...»<sup>(3)</sup>.

وأخرجه مسلم من طريق أبي سعيد الخدري، وفيه: «حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله تعالى، من بر وفاجر، أتاهم رب العالمين -سبحانه وتعالى- في أدنى صورة من التي رأوه فيها، قال: فما تنظرون تتبع كل أمة ما كانت تعبد. قالوا: يا ربنا، فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم، ولم

(1) البخاري، الصحيح، كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، (م.س)، مج 4، ص 2055، الحديث رقم 6573. ومثله في كتاب التوحيد باب قوله تعالى: ﴿وَبُؤْهُ يَوْمَيزِ نَاصِرَةٌ ۚ﴾ [الْقِيَامَةُ: 22-23].

(2) مسلم، الصحيح، (م.س)، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه وتعالى، مج 2، ج 3 / 4، من ص 17 إلى ص 25.

(3) البخاري، الصحيح، كتاب التوحيد، (م.س)، باب قوله تعالى: ﴿وَبُؤْهُ يَوْمَيزِ نَاصِرَةٌ ۚ﴾ [الْقِيَامَةُ: 22-23]، ص 2321، الحديث رقم 7439.

نصاحيهم. فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك، لا نشرك بالله شيئاً -مرتين أو ثلاثاً- حتى إن بعضهم ليكاد ينقلب، فيقول: هل بينكم وبينه آية، فتعرفونه بها. فيقولون: نعم. فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد من تلقاء نفسه، إلا أذن الله له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء، إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد، خر على قفاه، ثم يرفعون رؤوسهم، وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة، فقال: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا، ثم يُضرب الجسر على جهنم، وتحل الشفاعة...»<sup>(1)</sup>.

قال مسلم، بعد تخريجه الحديث بطوله: «قرأت على عيسى بن حماد زُغْبَةَ المصري هذا الحديث في الشفاعة، وقلت له: أُحَدِّث بهذا الحديث عنك، أنك سمعت من الليث بن سعد؟ فقال: نعم. قلت لعيسى بن حماد: أخبركم الليث بن سعد عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري أنه قال: قلنا يا رسول الله أنرى ربنا؟ قال رسول الله ﷺ: هل تضارون في رؤية الشمس، إذا كان يوم صحو؟ قلنا: لا. وسقت الحديث حتى انقضى آخره، وهو نحو حديث حفص بن ميسرة. وزاد بعد قوله: بغير عمل عملوه، ولا قدم قدموه، فيقال لهم: لكم ما رأيتم ومثله معه. قال أبو سعيد: بلغني أن الجسر أدق من الشعرة، وأحد من السيف. وليس في حديث الليث: فيقولون ربنا أعطيتنا ما لم تعط أحداً من العالمين، وما بعده. فأقر به عيسى بن حماد. وحدثناه أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا جعفر بن عون حدثنا هشام بن سعد حدثنا زيد بن أسلم بإسنادهما نحو حديث حفص بن ميسرة، إلى آخره، وقد زاد ونقص شيئاً»<sup>(2)</sup>.

(1) مسلم، الصحيح، (م.س)، باب رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة، من كتاب الإيمان، مج 2، ج 4/3، من ص 25 إلى ص 29.

(2) المصدر نفسه، ص 33.

وقد ذكر البخاري ومسلم، في تعليقهما على رواية أبي هريرة للحديث، خبراً عن عطاء بن يزيد الليثي، يشير إلى أنّ أبا سعيد الخدري كان حاضراً في مجلس رواية أبي هريرة للحديث بسنده، يتابعه ويصدقّه، ولا يرد عليه من حديثه شيئاً، حتى انتهى إلى قوله: «إن الله قال لذلك الرجل: ومثله معه...» الحديث، فقال أبو سعيد: بل قال ﷺ: «هذا لك وعشرة أمثاله معه...» الحديث، فرد عليه أبو هريرة: «ما حفظت إلا قوله: ذلك لك ومثله معه». ونص التعليقين في الصحيحين:

- قال الإمام مسلم: «قال عطاء بن يزيد، وأبو سعيد الخدري مع أبي هريرة، لا يرد عليه من حديثه شيئاً، حتى إذا حدث أبو هريرة أنّ الله قال لذلك الرجل: ومثله معه. قال أبو سعيد: وعشرة أمثاله معه يا أبا هريرة. قال أبو هريرة: ما حفظت إلا قوله: ذلك لك ومثله معه. قال أبو سعيد: أشهد أنني حفظت من رسول الله ﷺ، قوله: ذلك لك وعشرة أمثاله. قال أبو هريرة: وذلك الرجل آخر أهل الجنة دخولاً الجنة»<sup>(1)</sup>.

- قال الإمام البخاري: «قال عطاء، وأبو سعيد الخدري جالس مع أبي هريرة، لا يغير عليه شيئاً من حديثه، حتى انتهى إلى قوله: هذا لك ومثله معه. قال أبو سعيد: سمعت رسول الله يقول: هذا لك وعشرة أمثاله. قال أبو هريرة: مثله معه»<sup>(2)</sup>.

باتفاق المُخَرِّجَيْنِ وَالرَّائِيَيْنِ عَلَى النُّقْلِ الْأَمِينِ لِلْحَدِيثِ كَمَا سُمِعَ مِنَ الرُّسُولِ، مع الاختلاف في تفصيل صغير، يشكّل استثناءً مؤكداً للقاعدة، نكون أمام حديث يصل إلى درجة التواتر، بتصديق راوٍ حاضرٍ مجلسَ سماع الحديث من الرسول، على ألفاظ الحديث كما رواها راوٍ آخر، ويمتنع أن يتواطأ الراويان على الكذب أو التغليط والغلط، كما أنّ الإمام مسلم قام بعرض الحديث من طريق أبي سعيد الخدري، على بعض رواه الأحياء،

(1) المصدر نفسه، من ص 17 إلى ص 25.

(2) البخاري، الصحيح، كتاب الرقاق، مج 4، ص 2056، حديث رقم 6574.



ممن ذكروا في أسانيده، فأثبتوه وأقروا به، كما مضى معنا في تعليق مسلم على الحديث، فضلاً عن تعدّد طرق رواية الحديث عن أبي هريرة، وعن أبي سعيد الخدري، وعن أبي موسى الأشعري، وغيرهم من الصحابة<sup>(1)</sup>.

ولعلّ هذه القوة الحجاجية للحديث في روايته هي ما دفع ابن تيمية إلى عدّ كلّ القرائن التوثيقية المقوية له دليلاً قاطعاً على صحّته وثبوته، وأنّه ليس على وجه الأرض أصحّ منه: «هذا الحديث من أصحّ حديث على وجه الأرض، معروف من حديث ابن شهاب الزهري، أحفظ الأمة للسنّة في زمانه، كان عنده عن سعيد بن المسيب، أفضل التابعين، وعن عطاء بن يزيد الليثي، عن أبي هريرة، فكان، تارةً، يحدث به عنهما، وتارةً عن أحدهما، كما هو عادة الزهري في أحاديث كثيرة»<sup>(2)</sup>. وعلّق، في موضع آخر من مصنفاته، على الحديث، قائلاً: «وهذا الحديث من أصحّ حديث على وجه الأرض، وقد اتفق أبو هريرة وأبو سعيد، وليس فيه ذكر الرؤية إلا بعد أن تتبع كلّ أمة ما كانت تعبد»<sup>(3)</sup>.

(1) ينظر كتاب: رؤية الله، للدارقطني، فقد صدر مجموعة روايات أحاديث الرؤية والصورة، بأحاديث رؤية الرب وتجليه يوم القيامة، وبلغت أزيد من خمسين حديثاً من طرق متعددة، وفي بعضها إبدالات، وزيادات ألفاظ لم ترد في الأحاديث التي أثبتناها أعلاه، ومنها لفظ العلامة بدل الآية، والتجلي بدل الإتيان والنزول: فمن حديث أبي عبد الله الأغر عن أبي هريرة: «فيقولون: إنّ بيننا وبينه علامة، فإذا رأيناه عرفناه...» الحديث رقم 47، رؤية الله، ص 61. ومن حديث عقبة بن أبي الحسناء عن أبي هريرة: «فيتجلى لهم - عز وجل - فيضحك في وجوههم، فيخرون سجداً»، الحديث رقم 29، رؤية الله، ص 44. ولذلك لم نر حرجاً، من جهة الالتزام بعبارات نصوص الحديث، في استعمال ألفاظ النزول والإتيان والتجلي، بمعنى واحد، كما استعملها ابن عربي للدلالة على الرؤية وصورة الظهور، كما أننا لم نر حرجاً كذلك، من جهة الرواية، في استعمال العلامة بدل الآية، للدلالة على المعنى نفسه، في سياق التحليل، وحيث استعملهما ابن عربي كذلك.

(2) ابن تيمية، بغية المرتاد، المعروف بالسبعينية، تحقيق سعيد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت - لبنان، 1990م، ص 174.

(3) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 311.

غير أن ما عده ابن تيمية حجة قوية على صحة الحديث، وهو اتفاق أبي سعيد الخدري وأبي هريرة على سماعه وروايته حرفياً، وتصديق كلّ منهما رواية الآخر، إلا في تفصيل بسيط، هو قدر الجزاء وعطية الرجل: «يعطيه مثله معه»، أو «يعطيه عشرة أمثاله»، قد عده الفخر الرازي حجة مضادة في احتمال تطرق الغلط إلى رواية الحديث، بعدم ضبط الراويين لألفاظه، في مواضع أخرى منه، ممّا يسقطه، بهذا الاحتمال، من الاستدلال<sup>(1)</sup>.

ولعلّ هذه الملاحظة الاعتراضية من الرازي هي التي دفعت ابن تيمية إلى المبالغة في اعتبار قرينة الاختلاف في موضع واحد من الحديث بين الراويين، في مجلس واحد جمعهما، دليلاً على أنّه ليس على وجه الأرض أصحّ من هذا الحديث؛ بل إنه بلغ به درجة التواتر: «أما هذا الخبر -على الجملة- فهو متواتر عند أهل العلم بالحديث، ورواته من التابعين وأتباعهم من أجلّ الأمة قدراً في العلم والدين»<sup>(2)</sup>. وقد تعقب طرق الحديث وتبعها في كتابه (بيان تلبس الجهمية)<sup>(3)</sup>، في الصحيحين وفي المسانيد، وأورد أقوال المحدثّة، والمتكلمة، والمتصوفة في الرؤية والصورة، وناقشها.

## 2- الرؤية والصورة في الآخرة وأحكام التجليات:

يُعدّ حديث التجلي في صورة يوم القيامة من أقوى النصوص، التي يحتج بها مثبتو الرؤية في الآخرة، وأحد مصادر عقيدة الرؤية والصورة، وقد بَوَّه ابن قيم الجوزية، في كتابه (حادي الأرواح)، بترجمة عنونها بـ «باب رؤيتهم ربهم تبارك وتعالى، وتجليه لهم ضاحكاً إليهم»<sup>(4)</sup>. وقال فيه ما قاله شيخه ابن تيمية، وجمّع غفير من أهل الحديث والسلف، من أنّ إثبات الرؤية من نفيها هي معيار الفصل والتمييز (الفصل) بين أهل السنة والجماعة وسائر

(1) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 166.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7 ص 6.

(3) المصدر نفسه، ج 7، من ص 3 إلى ص 149.

(4) ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، (م.س)، ص 402.

طوائف الفرق والمذاهب ممن أطلق عليهم: رافضة، وجهمية، ومعطلة، ونفاة، وليسية، وذكروا أنّ من ينفي رؤية الرب يوم القيامة بحجج عقلية نحو أنّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، أو أنه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ﴾ [الأنعام: 103]، أو بحجج عقلية من مثل أن من لوازم القول بالرؤية كون الله جسماً، ومتحيزاً، وفي جهة، وأنه يستحيل نفي هذه اللوازم مع بقاء الرؤية،ذكروا أنّه إنما يُشَبَّهُ رَبُّهُ بِمَعْدُومٍ، وذلك أنّ «الذي لا يرى البتة هو المَعْدُومُ أو الممتنع، والله - سبحانه وتعالى - منزّه عنهما باتفاق العقلاء، فصَحَّ أنه يُرى، كما أنّ الرؤية صفة كمال، وعدمها بتاتاً صفة نقص، والله هو المستحقّ للكمال واللائق به عند عامة العقلاء»<sup>(1)</sup>.

ومع أنّ حديث التجلّي في الآخرة يحفل بموضوعات عقدية متشعبة، فإنّ النزاع فيه بين الفرق والمذاهب لم يتجاوز موضوع التنصيب على الرؤية في الآخرة، بين نافي للرؤية، متأوّل لها، صارفٍ لدلالاتها على مشابهة الحق للخلق في التحيز والمواجهة والمعاناة، ومثبت لها (أي الرؤية) بمقتضى الظاهر من نصّ الحديث، تكييفاً، أو بغير تكييف. بل إنّ مبدأ التكفير والتبديع والتفسيق وتبادل التهم بالخروج عن العقيدة الصحيحة في الرب، ظهر أشدّ ما يكون في مسألة الرؤية، ولم يخلُ السجال الكلامي والعقدي في أصول الدين من ظهور الرأيين في المذهب الكلامي الواحد، وفي الفرقة الواحدة، نفياً تارة، وإثباتاً تارة أخرى، والقول مرّة بالرؤية، ومرّة بنفي كلّ لوازمها، مثلما قالت الأشاعرة والماتريدية بإثبات الرؤية في الآخرة، مع نفي الجهة والمقابلة، وسائر ما اعتبر لوازم الرؤية وحدودها.

وذهب آخرون إلى أنّه إذا زالت الموانع، التي أحالت في الدنيا رؤية الرب، فإنّ إمكان رؤيته في الآخرة وارد وحاصل لا محالة، ولا سيما أنّ

(1) علي بن عبد العزيز الشبل، ابن رجب الحنبلي وكتابه الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة، مجموعة التحف النفائس الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1999، ص 305.

نصوص الكتاب والسنة تصرّح بأن أكمل اللذات، التي ادخرها الله لعباده، وأعدّها لهم في الآخرة، وخصّهم بها، هي رؤية وجهه الكريم، وأنّ هذه اللذة أفضل ما يسأله الأنبياء والصالحون، وفي الحديث الصحيح: «وأسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقاءك»<sup>(1)</sup>.

ورأى مثبتو الرؤية أنّ الآيات المحكمة والأحاديث الصحيحة قطعية الدلالة على أنّ الله يُرى في صورة في الآخرة رؤية حقيقية لا مجازية؛ إذ تظاهرت النصوص، بدلالة المطابقة وبدلالة المخالفة<sup>(2)</sup>، على إثبات الرؤية، ولا عبرة بالاحتجاج بآية: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ [الأنعام: 103]، فإن الآية هنا إنما نفت الإحاطة، ولم تنف الرؤية المناسبة، «إذ لو كان المراد أنه لا يُرى بحال، لم يكن في ذلك مدح، ولا كمال لمشاركة المعدوم له في ذلك، فإنّ العدم الصرف لا يُرى، ولا تُدركه الأبصار، والربّ -جل جلاله- يتعالى أن يُمدح بما يُشارك فيه العدم المحض، فإذا المعنى أنه يُرى ولا يُحاط به»<sup>(3)</sup>. وذكر ابن تيمية أن آية: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ﴾ [الأنعام: 103] هي أدل على جواز الرؤية منها على امتناعها، فإنّ الله إنما ذكرها في سياق التمدح، «ومعلوم أنّ المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية، وأمّا العدم المحض فليس بكمال، ولا يُمدح به، وإنما يُمدح الربّ -تبارك

(1) حديث عمار بن ياسر، أخرجه النسائي، في الدعاء والذكر من كتابه: السنن، ج3، ص54-55، وأخرجه أحمد في كتابه: المسند، م.م، ج4، ص264.

(2) احتجوا على إثبات الرؤية بدلالة المطابقة من قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ الْأَشْجَارُ﴾ [الأنعام: 22]، وقالوا: إن النظر، في اللغة، إذا تعدى إلى، فهو للمعاينة بالبصر، وذكر المعتزلة من نفاة الرؤية، أن النظر هنا، هو انتظار الثواب أو التفكير في النعيم، لأن النظر يشمل هذه المعاني. ومن دلالة المخالفة، احتج المثبتة كذلك، بالآية التي تصف الفجار: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ﴾ [المطففين: 15]، قال فيها الإمام مالك: «فلما حُجب أعداؤه، فلم يروه، تجلّى لأوليائه حتى رأوه». ابن رجب الحنبلي، وكتابه الرسالة الواضحة، (م.س)، ص294.

(3) ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، (م.س)، ص412.

وتعالى - بالعدم إذا تضمن أمراً وجودياً، كتمدحه بنفي السَّنة والنوم المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة، ونفي اللغوب والإعياء المتضمن كمال القدرة (...) ولهذا لم يتمدح بعدم محض لا يتضمن أمراً ثبوتياً<sup>(1)</sup>. ولهذا لم يَعدّ مثبتو الرؤية كون الرب مرئياً في الآخرة صفةً نقص؛ بل صفة كمال، حتى إنّ النبي إبراهيم الخليل عاب على قومه أنّهم يعبدون ما لا يسمع ولا يُبصر، فاحتجّ على نفي إلهية معبوداتهم، بكونها لا تسمع ولا تُبصر، ولا تنفع ولا تضر، مع كون كلّ منها له بدن وجسم، سواء كان حجراً، أم شجراً، أو غيرهما<sup>(2)</sup>.

وقد تعدّى الحجاج بين فرق المثبتين والنفاة للرؤية عتبة الإنكار المتبادل والتكفير والتبديع، إلى الاتهام بأنّ القول في الرؤية، سواء بالإثبات أم بالنفي، هو من مصدر يهودي لا علاقة له بعقيدة الإسلام، فتنافسوا في البحث عن ما يدعم أحكامهم بعضهم على بعض بالتهود، فإذا توصل منكرو الرؤية إلى أنّ من مقتضيات عقائد اليهود في ربهم التجسيم، وذاك أنّهم طلبوا رؤية الله: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ نَنْظُرُونَ﴾ [البقرة: 55]؛ بل هم من دفع نبينهم موسى لطلب الرؤية: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143]، فكان الجواب عن الطلبين للمحال والممتنع في حقّ الرب بالصعق: ﴿فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ [البقرة: 55]، ﴿وَحَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [الأعراف: 143]. ثمّ نظر هؤلاء النفاة في رُواة أحاديث الرؤية، فوجدوا كعب الأحبار من مسلمة اليهود أوّل من نشر عقيدة التجسيم والرؤية والصورة في المسلمين، عن طريق أبي هريرة وغيره من رواة الحديث<sup>(3)</sup>، فردّ عليهم مثبتو

(1) المصدر نفسه، ص 412.

(2) ابن تيمية، بيان تليس الجهمية، (م.س)، ج 1، ص 260.

(3) قال صاحب كتاب: مسألة الرؤية، عن حديث تجلي الرب في الصورة يوم القيامة:

«حديث الصورة المستشع... حديث باطل مردود، وهو من رواية أبي هريرة عن

كعب الأحبار بلا ريب، وفيه من الشناعات الإسرائيلية ما الله به عليم، ومن تعصب =

الرؤية بأن أول من زعم في الإسلام أن الله لا يرى هو بشر المريسي، وهو ابن يهودي صباغ<sup>(1)</sup>.

لم يكف فريقا الإثبات والنفي للرؤية تقاذف تهم الانحراف والزيغ عن عقيدة الإسلام الصحيحة، ومعتقدات الأنبياء في ربهم، حتى اتهم بعضهم بعضاً بالتهوّد، واعتبار ما مع كل فريق من نصوص ومرويات وتأويلات صنع يهود مندسين للإساءة إلى الإسلام، دون النظر في مقاصد الإثبات والنفي، من إرادة التنزيه التي مع كلا الفريقين. مثلما لم يكفهما التكفير والإخراج من الملة، حتى استجلبا من قاموس الشتم، والسباب، والهجو، والقذف الفاحش، ما ركن الاستدلالات والحجج جانباً، للتفرغ كليةً لتدبيح المديح والهجاء، من نوع أن المثبتة «مبرسمون» جهلة وحمير، لا يفقهون الأسفار التي يحملونها على ظهورهم<sup>(2)</sup>، أمّا النفاة، عند المثبتة، فمتهوكون (حمقى) وفراعة ملاحدة، منسلخون عن جميع الأديان، وشيعة اللعين، وأعداء الرسول وحزبه<sup>(3)</sup>. ومن مثل الشتائم البذيئة، التي استعملها عثمان بن سعيد

= لعصمة الصحيحين، لم يأخذ بظاهر الحديث، ولجأ إلى تأويله بأسمج ألوان التأويلات المتهافئة، حرصاً على عصمة الصحيح! ومخالفة منهم لقول الله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فُصِّلَتْ: 42]. وهؤلاء يقولون بلسان حالهم ومقالهم، مستدركين على الله تعالى: والصحيحان، أيضاً، لا يأتيهما الباطل من بين أيديهما ولا من خلفهما. السقاف، حسن بن علي، مسألة الرؤية، (م.س)، ص 9.

(1) قال عقبة بن قبيصة: «أتينا أبا نعيم يوماً، فنزل إلينا من الدرجة التي في داره، فجلس وسطها، وكأته مغضب، فقال: حدثنا سفيان بن سعيد، ومنذر الثوري، وزهير بن معاوية، وحدثنا حسن بن صالح بن حي، وحدثنا شريك بن عبد الله النخعي، هؤلاء أبناء المهاجرين يحدثوننا عن رسول الله ﷺ، أن الله تبارك وتعالى يرى في الآخرة، حتى جاء ابن يهودي صباغ، يزعم أن الله -تعالى- لا يرى، يعني بشراً المريسي». ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، (م.س)، ص 466.

(2) السقاف، حسن بن علي، مسألة الرؤية، (م.س)، ص 43.

(3) ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، (م.س)، ص 402.

الدارمي من المثبتة، في نقضه على بشر المريسي من النفاة، موجهاً خطابه إليه: «وينبذ تأويلك في حش أبيك، ويكسر في حلقك...»<sup>(1)</sup>. وهذه المخاطبات الخارجة عن حدّ العلم، والاجتهاد، والاختلاف، والاستدلال لا ترفع حجةً، ولا تنزل بحجة، فالشتم، كالمديح، ليس طريقاً لإقرار حقيقة تتقرّر بقوتها الحجاجية، وسلطتها المعرفية غير القابلة للجهل فيها على الغير. ولعلّ ما ورثه عدد من الخلف في المناظرات العقديّة والدينيّة، من هذا الشتم والتهويل، والتكفير، والتبديع، والتفسيق، والكراهية، أكبر بكثير مما ورثوه من اجتهاد في طلب الحجة والدليل، واعتبار الرحمة والحكمة في الاختلاف.

ومثلما عمّق حديث رؤية الرب في الآخرة في صورة شعور أهل الإثبات بصحة معتقدتهم في ربهم، وفي أسمائه وصفاته التي وردت بها الأخبار، وتناقلها الرواة ثقة عن ثقة، فزادتهم إيماناً، مثلما زاد النفاة شعوراً باغتراب عقيدة التنزيه في مثل هذه الأحاديث الموعلة -في رأيهم- في التشبيه والتجسيم، فازدادوا يقيناً بضرورة ردّ الخبر ودفعه من كلّ جهاته، سواء بتضعيفه والغمز في رواته ومصدره اليهودي، أم بتأويله بما يعقل من عقيدة التنزيه المطلق، والتوحيد الخالص، وبما يُزيل ما يتبادر إلى الذهن من معنى، ظاهرٍ من ألفاظه المستبشعة والمستشعنة.

إذا كان حديث خلق آدم على الصورة، أو على صورة الرحمن، قد طرح على الهرمينوطيقا الإسلامية تحدياتٍ كبرى تتمثّل، أساساً، في مواجهة إشكاليات المشابهة والمماثلة والمضاهاة، ومفهوم الخلافة والاستخلاف، والنيابة عن الحق في صورة النسخة الآدمية، وعملت هذه الهرمينوطيقا على حلّه ضمن دوائر التفويض والتمثيل، والتعطيل والتأويل، والتخييل. وكان حديث رؤية الرب في أحسن صورة قد طرح على هذه الهرمينوطيقا إشكاليات

(1) الدارمي، عثمان بن سعيد، النقض على المريسي، نقلاً عن: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 140.

الرؤية والرؤيا، والجسمانية والجسدانية، والرؤية بعين الحس وعين الخيال، فإنّ حديث تجلّي الرب يوم القيامة في صور متحوّلة طرح، إلى جانب إشكالية الرؤية، إشكاليات أخرى أعمق، تنتمي إلى بنية الصورة في ما يطبعها من توتر، من حيث علاقتها بالذات المتعالية والمرجع من جهة، وبالرائين والمتجلّي لهم والمجالي من جهة أخرى. وطرحت أسئلة من قبيل: مَنْ المتجلي في الصور المعبر عنها في الحديث بالصورة التي أتى فيها، وبصورته التي يعرفون، أو بالآية والعلامة التي بينهم وبينه؟ وما دلالة التحول في الصور؟ وكيف نضمن اتساق النص بما يحمله من عقيدة الصورة والرؤية، مع عقيدة التنزيه والتعالي، التي تنفي المماثلة والمشابهة، وتطرّق الحدوث والتغيير إلى الذات المتعالية؟

كانت إجابات الهرمينوطيقا الإسلامية على تحدّيات القراءة والتفسير والتأويل لا تخرج، تارةً، عن إثارة لعبة الضمائر في أحاديث الرؤية، وإعمال قاعدة استبدال الحروف والأسماء والأفعال في النصوص بما يناسبها من جنسها، لصرف معانيها إلى احتمالات أخرى غير الظاهر من الألفاظ، ولحملها على المعتقد السليم، وردّ المتشابه فيها إلى المحكم، وتارة أخرى، تتمسك بألفاظ الأحاديث على ما يليق بالرب وفي حقّه من معانيها المقتضية الكمال فيه، على قاعدة أنّ المشترك والمتشابه يتفاوت ويختلف في نسبته إلى كلّ من العبد والرب، وأنّه لو جاز، في سيرورات فهم مراد المتكلم، تغيير ألفاظ كلّ كلام، أو قول، أو حديث، حتى يُفهم على الوجه، الذي يليق بمعتقد كلّ سامع وقارئ، لما فُهمت مرادات المتكلمين، ولا عُتبر كلّ كلام على هذه القاعدة محتاجاً من القارئ لفهمه إلى إعادة كتابته وترجمته بالألفاظ والعبارات التي يستحسنها، وإفراغه في قوالب التلقي، وإخراجه على اصطلاحات عصر أو قوم، فلا يصير كلام المتكلم إلا كلام السامع؛ بل لوجب أن نعدّ النصوص والأقوال في العالم كلّها محتملة ومتشابهة، تقتضي إزالة التشابه منها بما نراه من محكم الألفاظ والمعاني في ذاتنا؛ أي جعل أجهزة سماعنا وقراءتنا كلّها



تأويلاً، على معنى تغيير الألفاظ وتحريف المعاني، «ومعلوم أن الخطاب لا يكون إلا لمن معه من العلم ما يدلّه على معنى الخطاب، حيث يكون عالمًا بالمتكلم ولغته، وغير ذلك، وإذا كان كذلك، كان وجود العلوم الضرورية والحسية عند المخاطبين مما لا بد منه في صحة كونهم مخاطبين، فيكون ذلك من أسباب معرفتهم بمعنى الخطاب، ويكون الخطاب، على هذا الوجه، هدى وبيانا وشفاء، ولا يكون إضللاً ولا تليساً»<sup>(1)</sup>.

فإذا كان لا بد من تأويل النصوص والأحاديث حسب المثبتة، فليكن «التأويل السائغ»، الذي يفيد الاستدلال على مراد المتكلم ومقصوده، «ليس التأويل السائغ أن ينشئ الإنسان معاني لذلك اللفظ، أو يحمله على معانٍ سائغة لم يقصدها المتكلم»<sup>(2)</sup>. وحاصل الأمر أن مقصود المتكلم في هذه الأحاديث البيان والإفهام، لا التدليس والتلبيس والتضليل والإلغاز، حتى يحتاج كلامه إلى تغيير ألفاظه وتأويله على غير ظاهره، وهو يعول على الذخيرة اللغوية، التي لدى المستمع لفهم الخطاب، وهذه الذخيرة مشتركة بين المتكلم والمستمع. ولذلك اعتبر مثبتة الرؤية والصورة والتحول، والإتيان والنزول والتجلي، في أحاديث الرؤية يوم القيامة، إثباتهم لهذه المعاني من باب إثبات ألفاظ وعبارات المتكلم في الحديث، الذي يخاطب مستمعين يعرفون هذه الألفاظ بمعانيها، فلا تلبس عليهم إلا حين لا يستسيغونها على ما يعرفونه منها، ويرون أن يخرجوها عن ظاهرها إلى معانٍ مقصودة لهم، لا مقصودة للمتكلم.

فحديث التجلي في الآخرة تضمّن أن الرب يأتي الناس يوم القيامة في صورة غير صورته التي يعرفون، فينكرونه، ثم ينزل في صورة أدنى منها، فيعرفونه، وفي ذلك إثبات للتحوّل والتغير، وتعدّد الصور والتجليات الإلهية، فيُنكر الناس بعضها ويعرفون بعضها، وفيه صور أعلى وأخرى أدنى، وصورة

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 6، ص 286.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 287-288.

ثابتة، وأخرى متحولة... ولا بد، والأمر بهذا التوسع في التشخيص والتفصيل في مجمل الرؤية والصورة، من العودة إلى كل هذه القراءات التمثيلية والتعطيلية، المرجعية والتأويلية، التي وجدت، في مجموعة مرويات حديث التجلي في صور، ما وجدته في مجموعتي حديثي: الخلق على الصورة، والرؤية في أحسن صورة، من لعبة الضمائر والحروف، التي تعيدنا من جديد إلى المربع الذي نكاد لا نغادره، حتى نعود إليه، أو تعيدنا نصوص «التفصيل» إليه.

كانت المحاولات الأولى لقراءة الحديث، في رواياته المتعددة، قد انتهت إلى أن بعض رواياته لا تذكر الصورة، ولا التحول في صور. ومنها رواية عن أبي هريرة، وفيها: «فياأتينا ربنا عز وجل... فيقول الله عز وجل: أنا ربكم فامضوا...»<sup>(1)</sup>. كما أنه وقع في بعض الأصول من رواية الإمام مسلم: «وقد تحول في صورة»، دون ضمير الهاء المصرح به في عبارة «صورته»، الواردة في روايات أخرى أخرجها مسلم وغيره. غير أن هذه المحاولات، التي قصدت الحد من التشخيص والتفصيل في متون الحديث، باختيار أقرب الروايات اختزالاً واختصاراً واستبعاداً لدلالة الصورة على الحق المتجلي فيها، قد اصطدمت بقاعدة هرمينوطيقية لدى علماء الحديث تُعرف بالجمع بين الأحاديث الصحيحة، وتفسير بعضها ببعض، واستكمال بعضها من بعض، كما وضحنا ذلك في القسم السابق من هذا الكتاب، ولا سيما إن نقلت عن الراوي الواحد نفسه، فيُجعل مفصلها كالمبين للمجمل والعام منها، وهذا فعل الحميدي، والحافظ عبد الحق، في كتابيهما عن الجمع بين الصحيحين، حيث انتهيا، في عملية المقارنة والمقابلة، في حديث التجلي يوم القيامة، إلى ضبط الحديث بلفظ «وقد تحول في صورته»، وهو الأظهر<sup>(2)</sup>.

(1) الدارقطني، رؤية الله، (م.س)، الحديث رقم 23، ص 39. وأخرج البخاري في صحيحه نحوه، من كتاب الآذان، باب فضل السجود.

(2) النووي، شرح صحيح مسلم، (م.س)، مج 8، ج 16، ص 29.

### 3- الصورة بين الإضافة النَّفسية والإضافة الخَلقية:

لما كان حذف الهاء من «صورته»، في حديث التجلي، لصرف النظر عن عودة الضمير إلى الله، غير ممكن، لورود النص عليها في روايات الحديث المتعددة، انصرفت آلة النظر والتقليب والتفتيش اللغوي إلى البنية التركيبية للحديث، حيث سيعثر المتأولون على حرف جرّ قابل للاستبدال بحرف جرّ غيره، يقوم مقامه، ويؤول به، مع تجنب الحديث الدلالة على معنى قيام صورة ما بالرب. وعلى هذه القاعدة الاستبدالية المعروفة في مناهج تأويل المختلف والمتشابه، خرّجت وجوه تأويل الحديث، في كتب الكلام والمتشابه، عبارة: «فيأتيهم الله في صورة...»، بأن حرف الجر (في)، قام مقام حرف جر آخر هو (الباء)، لدخول المجاز في الحروف أيضاً، فيكون أصل العبارة في الحديث على الحقيقة هو: «فيأتيهم الله بصورة...»؛ أي بصورة من الصور، وذلك بأن يُريهم مَلَكاً من الملائكة<sup>(1)</sup>، أو يأتيهم بصورة أهوال يوم القيامة، وصور الملائكة، مما لم يعهدوا مثله في الدنيا، فيستعيذون من تلك الحال، ويقولون: إذا جاء ربنا عرفناه؛ أي أن هذه الصورة التي تخاطبنا ليست من صفات ربنا التي نعرفها من لطفه ورحمته<sup>(2)</sup>. وهو تأويل ذهب إليه عدد من شُراح الحديث، منهم الإمام النووي، وحكاه عن القاضي عياض في استعراضه أوجه تأويل الإتيان والصورة، قال: «وقيل المراد بيأتيهم الله؛ أي يأتيهم بعض ملائكة الله، قال القاضي عياض، رحمه الله: هذا الوجه أشبه عندي بالحديث، قال: ويكون هذا المَلَك الذي جاءهم في الصورة التي أنكروها، من سمات الحدّث الظاهرة على المَلَك والمخلوق، قال: أو يكون معناه؛ يأتيهم الله في صورة أي يأتيهم بصورة، ويظهر لهم من صور ملائكته ومخلوقاته، التي لا تشبه صفات الإله، ليختبرهم، وهذا آخر امتحان المؤمنين. فإذا قال لهم هذا المَلَك، أو هذه

(1) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 101.

(2) ابن الجوزي، دفع شُبّه التشبيه، (م.س)، ص 35.

الصورة: أنا ربكم، رأوا عليه من علامات المخلوق ما ينكرونه، ويعلمون أنه ليس ربهم، ويستعيذون بالله منه»<sup>(1)</sup>.

ولهذا التأويل مستند من تفسير الصحابي ابن عباس للآية: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: 210]؛ إذ رأى أن «في ظلل»، بمعنى «بظلل»، فجعل «في» بمعنى «ب»، كما تقدم بيانه. إلا أن القول في حديث الصورة، غير القول في آية الظلل والغمام، من وجه أن إبدال الباء بالفاء، في جزء من الحديث، لا ينسحب على الجزء الآخر منه، وفيه أن الرب يأتيهم في صورته التي يعرفون، فيقولون: «أنت ربنا»، فاحتاج هذا الجزء من الحديث إلى تفسير الصورة الثانية فيه تفسيراً آخر، لا يمكن أن يكون بأي حال تأويل حرف الجر فيه «في» بمعنى الباء، فإذا سمحت صورة الإنكار بهذا التأويل، فإن صورة التعرف سوف تقاومه، لما دلت عليه صراحة من قبول المؤمنين لها، واعترافهم بأن الآتي فيها هو الرب الذي ينتظرونه.

وتصير لعبة الضمائر سلسلة من الفخاخ منصوبة في طريق هذا التأويل، لا يستقيم له فيها دليل قاطع وحاسم. وقد التمس شراح الحديث والنظار من المتكلمين لهذه الصورة الثانية للتجلي تأويلاً ثانياً، حيث يرى الرازي أن قولهم بعد إنكار الصورة الأولى: «إذا جاء ربنا عرفناه» يُحمَل على معنى: «إذا جاء إحسان ربنا عرفناه»، ولذلك أتاها الله بهذه الصورة التي يعرفون أنها من أمارات الإحسان وعلاماته<sup>(2)</sup>.

غير أن أهل الحديث رأوا أن هذه الاستبدالات غير مستساغة لغَةً وعرفاً وشرعاً، وهي أقرب إلى تحريف الكلم عن مواضعه، فجعل حرف الجر «في» بمعنى «الباء» «تحريف للكلم عن مواضعه، وتبديل للغة إذا جاء في صورة حسنة، أو حال حسن، أو ثياب حسنة، أو طائفة من الناس، أو مركب من المراكب، ونحو ذلك، فلا بد أن يكون المأتي فيه مما يصلح أن يُسمى، في

(1) النووي، شرح صحيح مسلم، (م.س)، مج 8، ج 16، ص 19-20.

(2) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 102.

اصطلاح النحاة، ظرفاً، لا يكتفي في ذلك بمجرد أن يكون مأثياً به...»<sup>(1)</sup>. وذكر ابن تيمية أن ما يُعلم بالاضطرار من ألفاظ وعبارات: «أتاهم في صورة»، و«تجلى لهم في صورة»، و«تحول في الصورة التي رآه فيها أول مرة»، ثم «يتبعونه»، هو أن «الذي يأتيهم في هذه الصورة هو رب العالمين نفسه، لا مَلَك من الملائكة، ولا مجرد بعض آياته، ومن صرف مثل هذه الأحاديث، وهذه الألفاظ الصريحة المنصوصة إلى مَلَك من الملائكة، أو مجيء شيء من عذاب الله، أو إحسان الله، فإنه، مع جحده لما يُعلم بالاضطرار من هذه الألفاظ، قد فتح باب القرمطة، وتحريف الكلم عن مواضعه ما لا يمكن سده؛ إذ لا يمكن بيان المُخْبَر عنه بأعظم من هذا البيان التام، فمن جعل هذا محتملاً لم يُمكن قط أن يُخْبِر أحد أحداً بشيء من الألفاظ المبينة لمراده قطعاً، وهذا كله من أعظم السفسة، وجحد الحسيات والضروريات، التي لا يستحق جاحداً مناظرة؛ ولهذا كان السلف ينهون عن مجادلة أمثال هؤلاء السوفسطائية القرامطة»<sup>(2)</sup>. أما الاحتجاج بأن ابن عباس، ترجمان القرآن، قد فسر «في» بمعنى الباء، في الآية: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: 210]؛ أي بظلل من الغمام يرسلها، ولا يأتي هو فيها، فإن هذا النقل عن ابن عباس يُعوّزه الإسناد والصحة؛ بل هو كما تتبعه ابن تيمية: «كذب على ابن عباس»<sup>(3)</sup>، ولا سيما أن الروايات الصحيحة عنه خلاف هذا التفسير المنسوب إليه، وفيها إثبات المجيء والإتيان للرب<sup>(4)</sup>.

لا يُمكن -حسب هرمينوطيقا أهل الحديث- إلا اعتبار إضافة الصورة في قوله: «فيأتيهم الله في صورة»، أو «في أدنى صورة»، أو «تحول في صورته»، إضافة نفسية؛ أي أن نسبتها إلى الحق نسبة ثابتة لنفسه، لا لخلق من خلقه، من مَلَك أو غيره، كما ذهب المتأولون إلى ذلك، قياساً لها على

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س.)، ج 7، ص 80-81.

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 76-77.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 82.

(4) المصدر نفسه، ج 7، ص 83-84.

قولنا: «بيت الله»، و«ناقة الله»، و«أرض الله»، و«عباد الله وعياله». ويميز ابن تيمية بين النسبتين والإضافتين النفسية والخلقية بكون «الإضافة الخلقية تكون فيما هو قائم بنفسه، كما في قوله: ناقة الله، بيت الله، أرض الله، ونحو ذلك مما فيه دلالة على أنه منفصل عن المضاف إليه، ولكن هو يحسن به، وأما الصفات مثل العلم، والقدرة، ونحو ذلك، فإذا أضيفت، كانت إضافتها إضافة نفسية، إذا لم يتبين خلاف ذلك؛ إذ يُعلم أن هذه الأمور تقوم بنفسها، والصورة هي قائمة بذی الصورة، فليست من الأعيان المنفصلة عن المضاف إليه، حتى تُجعل بمعنى المَلَك، فلا يُمكن أن تكون صورة الله، التي يأتي فيها مخلوقاً منفصلاً عنه يبعثه وهو لا يأتي»<sup>(1)</sup>. وقد تقدم تفصيل نقد هذا التأويل.

#### 4- صورة الإنكار صورة غير:

أثارت الهرمينوطيقا الإسلامية، في محاولتها فهم صورتی التعرف والإنكار في الآخرة، إشكالاً كبيراً يرتبط بعقيدة المعاد، والجزاء، والثواب، والعقاب، وطبيعة الوجود الإنساني في عالمي الدنيا والآخرة، بتفسيرها صورة الإنكار الأولى التي أتى فيها الرب، وهي غير صورته، على أنها إحضار الرب لصور تخاطب الرائيين المؤمنين في أرض المحشر، بقول «كاذب»، وغير صحيح، قائلة: «أنا ربكم»، فيستعيذون منها، وذهب المفسرون إلى أنها صور امتحان المؤمنين، وتثبيت لإيمانهم ومعرفتهم بربهم، بوصفه في الدنيا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، ولذلك أصرّوا على مجيء الرب الذي يعرفونه هكذا، بدل صور ليست هو<sup>(2)</sup>. وزاد من فسر هذه «الفئة»، وهذا «الامتحان»، بقوله: «إن هذه آخر محنة المؤمن، وأنه يظهر هذا القول فعلاً من الله عز وجل في بعض هذه الصور، محنة للمكلفين في الدنيا من أهل الإيمان، فيظهر منهم عن صدق توحيدهم وصحة

(1) المصدر نفسه، ج 7، ص 86.

(2) الكرّمی، أقوال الثقات، (م.س)، ص 173.

إيمانهم ما يكون إنكاراً لذلك، وتكون الفائدة فيه؛ يعرفنا تأييد الله تعالى لأهل الإيمان به في الدنيا والآخرة، وتثبيتته لهم، كما قال عز وجل: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [إبراهيم: 27]؛ أي يُثَبِّتُهُمْ فِي الدُّنْيَا عَلَى الْحَقِّ عِنْدَ ظُهُورِ الْهُولِ وَالْمَحَنِّ، وَيُثَبِّتُهُمْ فِي الْعَقَبَى، أَيْضاً، فِي مَوَاضِعِ الْمَحَنِّ<sup>(1)</sup>.

يطرح هذا التفسير من المشاكل أكثر مما يحله من إشكال الصورة الأولى، التي فسرنا بصورة الامتحان، والمحنة، والفتنة.

**أولى هذه المشاكل:** أن المَلَكَ، الذي قيل إنه هو من يُخاطب المؤمنين في الصورة، قائلاً: «أنا ربكم»، هو مَلَكٌ خَارِجٌ عَنِ طَبِيعَةِ الْمَلَائِكَةِ، كما هي مَبْنِيَّةٌ صِفَاتُهُمْ وَأوصافهم الخلقية والخُلُقِيَّة في أصول الدين والعقيدة، فهم «عباد مطيعون لله تعالى، لا يدعون الربوبية ولا الألوهية، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: 29]. ولا يأمر الله أحداً من الخلق أن يقول لجميع العباد: أنا ربكم. فإنه -تعالى- لا يأمر بالشرك، ومن زعم أن الله يأمر بهذا فهو مفترٍ على الله، وإن كان المَلَكُ يقولُه امتحاناً، فهذا لا يَصْلُحُ، كما لا يَصْلُحُ أن يقول أحد من الأنبياء والمرسلين: أنا ربكم، على سبيل الامتحان<sup>(2)</sup>. والامتحان الممكن من المَلَكِ هو أن يقول: مَنْ رَبُّكَ؟ لا أن يقول: أنا ربك، تعجيزاً وتلبساً على العباد.

**ثاني هذه المشاكل** العقدية، التي يثيرها هذا التفسير، هو إعادة سيناريو «الدجال» الدنيوي، في دار الجزاء، بتنصيب دجال أخروي يدّعي الربوبية، ويمتحن به الرب إيمان المؤمنين، ليميّزهم من جديد إلى ضعاف الإيمان وقويهم، بعد أن تميزوا في الدنيا بعدم اتباع الدجال، الذي عرفه لهم النبي بعلامته المميزة له عن الربِّ الحقِّ الصادق، فعين هذا الدجال -كما في الحديث- «بها زبيبة، وهو أعور، وربكم ليس بأعور»، فهل يجد حديث

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 90.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 87.

الدجال امتداده في الآخرة عبر هذه الصورة «الكاذبة»؟ وهل قَدَر المؤمنون، في هرمينوطيقا حديث التجلي، كما قدمناها، أن يظلوا تحت رحمة امتحان إله مزعوم «مزيف وكاذب»، يدّعي الألوهية في الدنيا، فيُضَلَّ جمعاً غفيراً من المؤمنين، ثم تصادفه الفرقة الناجية في الآخرة، ليدّعي عليهم الألوهية في صورة جديدة، وفي امتحان وفتنة أخرى تزلزل كيانهم وإيمانهم؟

لقد خرجت هرمينوطيقا الحديث، في هذه القراءة التأويلية للصورة في التجلي الأول المستنكر، بمعضلة كبرى تطلبت منها الخوض من جديد في تأملات ميتافيزيقية على هامش الصورة، بدل الذهاب إلى الصورة في ذاتها وتحليل طبيعتها.

ثالث هذه المعضلات والمشاكل المركبة، التي خرجت بها القراءة التأويلية في الهرمينوطيقا الإسلامية، لتجلي الرب في الصورة المنكرة، هي القول في دار الجزاء بأنها دار تكليف وامتحان أيضاً، مثلها في ذلك مثل الدنيا، مع أنّ أصول الدين والعقيدة ميزتهما بمعياري التكليف في هذه، والجزاء في تلك؛ إذ يلزم من القول بتكليف المؤمن في الآخرة بتمييز الحق من الباطل في صور الامتحان المعروضة عليه، أنّ سيناريو التكليف الدائم يصحب المؤمنين في أهوال يوم القيامة وفتنها، ويصيرون مكلفين هناك، أيضاً، بمعرفة الرب، كما يترتب على هذا التكليف الفصل بينهم عن طريق امتحان الصورة، ويترتب على الامتحان ثواب وعقاب عليه. وقد تنبّهت القراءة التأويلية إلى تداعيات هذا القول على منظومة عقيدة المعاد، فدفعتها بتأويل على التأويل (التأويل المضاعف أو المتضافر)، باستعمال قاعدة التغليب أو فرضية «المهيمنة» (La dominante)، المُتَضَمِّنَة في قاعدتي الإطلاق والتقييد، والعموم والخصوص، في أوصاف الدنيا والآخرة. فذكرت أنّ الدنيا إنما قيل فيها إنّها دار تكليف، على وجه الإطلاق، وقد يقع من نوعها في الآخرة ما لا يمتنع، أو يتعذر، وإن كان لا يطلق على الآخرة عموماً أنّها دار تكليف ومحنة، «بل يُقال إنّها دار جزاء؛ لأن الغالب ذلك



عليها، وهذا كما يقع في الدنيا جزاء، ولا يُضاف إليها، لأنّه لا يغلب عليها إذا لم يكن به<sup>(1)</sup>. فتكون صورة الجواب عن هذه المعضلة الحادثة بالقراءة التأويلية، هي: الدنيا دار تكليف وعمل بلا جزاء في الغالب الأعم، والآخرة دار جزاء بلا تكليف ولا عمل في الغالب الأعم.

### 5- الصورة صفة التعرف:

بالجواب السابق، اعتقدت القراءة التأويلية أنها تخلصت من لوازم قولها: إنّ الصورة الأولى في مشهد الإنكار هي صورة امتحان ومحنة للمؤمنين، يأتي بها الرب، ولا يأتي فيها، أو يظهر فيها، فلزمها أن تفسر الصورة الثانية في مشهد التعرف، ما هي؟ وهل تُنسب إلى الرب على الحقيقة، وفي الحديث: «فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه»، وفي رواية لمسلم: «يرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رآوه فيها أوّل مرة، فقال: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، ثم يُضرب الجسر على جهنم، وتحل الشفاعة». هنا يشتد الاغتراب على المؤول الرافض إثبات معنى حقيقي للصورة لائق بالرب، ولا يجد مناصاً من الإقرار بنسبة الصورة في مشهد التعرف إلى الرب، مع الانتقال من لعبة استبدال الضمائر والحروف، وإحلال بعضها مكان بعض، إلى استبدال الكلمات وتغييرها، حيث الصورة في مشهد التعرف هي بمعنى الصفة، فإذا كانت الصورة في مشهد الإنكار هي صورة حقيقية لمَلَك يأتي به الله، أو لمحنة وهول لاختبار حقيقة اعتقاد المؤمنين في ربهم، الذي ليس كمثله شيء، ومن ثمة ليست له صورة الأشكال، والهيئات، والتخاطيط، والأجسام، والمحدثات، فإنّ الصورة الثانية في مشهد التعرف هي صورة مضافة إلى الرب، لكن بمعنى الصفة، «إذ من المتداول أن يُقال: صورة هذا الأمر كذا؛ أي صفته؛ بل الكلام خرج مخرج المشاكلة للفظ الصورة»<sup>(2)</sup>.

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 91.

(2) الكرمي، أقوال الثقات، (م.س)، ص 173.

في وجوه تأويل الرازي للصورة في الحديث، ذكر أنه قد يكون المراد من الصورة الصفة، «والمعنى أن يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه ما لم يألفوه ولم يعتادوه من معاملة الله تعالى معهم، ثم تأتيتهم، بعد ذلك، أنواع الرحمة والكرامة، وعلى الوجه الذي اعتادوه وألفوه»<sup>(1)</sup>.

وقد دلل ابن تيمية على فساد تفسير الصورة بمعنى الصفة المتصورة ذهنياً في الموصوف بها؛ لأنه حيث دلّ لفظ الصورة على صفة قائمة بالموصوف، أو على صفة قائمة بالذهن، «فلا بد، مع ذلك، أن يدل على الصورة الخارجية»<sup>(2)</sup>. ثم إنّ القول: إنّ صورة السراء والرحمة، التي ظهرت في مشهد التعرف، هي التي يعرفها المؤمنون ويألفونها، دون غيرها من صور البطش والبأس والضراء، هو قول مجاني للصواب عند ابن تيمية؛ بل هو «تَحَكُّمٌ باطل»، و«تأويل فاسد ومتناقض»؛ لأن الكل صفاته المعروفة والمألوفة لدى المؤمنين؛ بل لدى الناس عامة، فالناس «ما زالوا يألفون أن الله -تعالى- يبتليهم بالسراء والضراء، فدعوى أن أحدهما مألوف دون الآخر باطل»<sup>(3)</sup>، فإذا أظهر الله بأسه وبطشه، لم يجز الإنكار عليه، والتعوذ منه، والامتناع عن السجود له، ورفض ربوبيته، في قوله: أنا ربكم. وأصول العقيدة والعبادة عكس هذا الامتناع؛ إذ «السجود في حال إظهار الشدة أولى من السجود في حال إظهار النعمة»<sup>(4)</sup>.

أما قمة التناقض، الذي يكشفه تفكيك ابن تيمية للقراءة التأويلية للصورة في الحديث بمعنى «صفة الرحمة والنعمة»، فتتمثل في تعارض هذا التأويل مع منظومة مواقف المتأولة من باقي الصفات، ومنها تأويلهم للساق، التي يكشف عنها الحق يوم القيامة، والواردة في القرآن، وفي حديث التجلي في

(1) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 102.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 100.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 101.

(4) المصدر نفسه، ج 7، ص 101.

المحشر في صورة، من قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ [القلم: 42]، ومن حديث التجلي: «يكشف ربنا عن ساقه»، على أن المراد بالساق «شدة أهوال يوم القيامة، يقال: قامت الحرب على ساقها؛ أي شدتها، فقلوه: يكشف عن ساق؛ أي عن شدة القيامة، وعن أهوالها، وأنواع عذابها، وأضافها إلى نفسه، لأنها شدة لا يقدر عليها إلا الله تعالى»<sup>(1)</sup>. فكيف يستقيم تأويل الصورة في مشهد التعرف بمعنى صفة الرحمة والنعمة، وتأويل الصورة في مشهد الإنكار بمعنى صفة العذاب والشدة والبأس، والحال أن تعرّف المؤمنين على ربهم في مشهد التعرف كان عبر إظهار الرب العلامة التي بينه وبين المؤمنين، وهي الساق، وبإظهار هذه العلامة، كما في الحديث، وقع التعرف: أنت ربنا، ووقع السجود منهم لربهم، «إذا تأولوا مجيئه في الصورة التي يعرفون، على إظهار رحمته وكرامته، كان هذا من التحريف والتناقض في تفسير الكتاب والسنة»<sup>(2)</sup>. فإما أن ينقضوا تفسيرهم للساق على أنها شدة العذاب، وإما ينقضوا تأويلهم للصورة التي يأتي فيها الله، والتي يعرفها المؤمنون، على أنها صفة الرحمة؛ لأن الساق في الحديث علامة التعرف، وهي، عند المؤولة، بمعنى شدة العذاب، ولا تصلح هذه الساق، بهذا التفسير، أن تكون علامة الرحمة. فوجب المصير -حسب ابن تيمية في نقضه تأسيس الرازي- إلى النص المزيل لكل شبهة وتناقض في تفسير الصورة، وهو أن الله يأتيهم في صورته القائمة بنفسه، والتي ظهرت بعلامة الساق، والتي جاء الحديث ليثبتها، جواباً صريحاً عن سؤال صريح: هل نرى ربنا؟

## 6- الصورة صورة الفعل:

سمح لفظ «الإتيان» في الحديث: «فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون»، أو «فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون»، باحتمال تأويل آخر

(1) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 161.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 103-104.

للصورة على أنها فعله، بإعمال الآلية الاستبدالية، وذلك بتغيير لفظ الإتيان، بلفظ الظهور، فيكون الإتيان والمجيء والنزول في صورة بمعنى ظهور فعله، دفعاً، بالتنزيه، لشبهة التحيز والحركة والجسمية ومشابهة المحدثات، فليس الله هو الآتي حقيقة، وإنما فعله، «لأن سائر ما أضيف إلى الله تعالى، من إتيان ومجيء، فهو لظهور نوع من تدبيره في فضل أو عدل»<sup>(1)</sup>. ويكون تقدير إتيانه في الصورة التي يعرفون «أنه إذا ظهر لهم نوع الصور المعهودة لهم شكلاً وهيئة، وخلق إدراكهم به، وخاطبهم بأن أسمعهم كلامه، وأفهمهم مراده، تثبتوا وأيقنوا أن المكلّم لهم هو ربهم عزّ ذكره، وتكون الفائدة تعريفنا ما يفعله الله -عز وجل- في العقبي، من اللطافة بأوليائه، في عصمتهم وحراستهم، وتثبيتهم وتأييدهم، حتى لا يستفزههم مشاهدة تلك الأهوال العظيمة، ولا يستخفهم أمر تلك الصور المنكرة التي لم يعهدوا مثلها»<sup>(2)</sup>.

يذهب ابن تيمية إلى القول: إنّ الفعل هو الحق نفسه، والخلق من صفاته، على مذهب جمهور الفقهاء وأهل الحديث، والصوفية، وطوائف من أهل الكلام ومنهم الماتريدية: «فيقولون: إنّ الفعل نفسه، والخلق صفاته، ولكنّ المخلوق ليس من صفاته، فإذا قيل: إنّ الله -تعالى- يأتي في صفة، امتنع على قول أولئك [أي الرازي الأشعري والمعتزلة] أن يراد الأفعال، وأمّا على قول هؤلاء [أي الفقهاء وأهل الحديث]، فيكون الله في نفس ما يقوم به من الفعل، لا إتيان المفعول المجرد؛ وذلك لأنّ الصفة إما أن يراد بها القول لفظه ومعناه، وإما أن يراد بها المعاني القائمة بالموصوف، وعلى التقديرين فالمخلوقات ليست داخلية في صفات الله تعالى»<sup>(3)</sup>. إشارة منه إلى اعتبار الرازي والمعتزلة الفعل هو المفعول، أو الخلق هو المخلوق، وأنّ ذلك ليس صفة لله، فكيف يعدّون الصورة، التي أتى فيها، هي فعله! لأنهم،

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 91.

(2) المصدر نفسه، ص 91-92.

(3) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 105.

بذلك التأويل، يَعْدُونَهُ آتِياً في مخلوقاته، لما عَدُّوا، في أصولهم النظرية، فعلَ الخلق بمعنى المفعول المخلوق.

لقد عملت آليات الاستبدال، سواء تلك الآليات، التي قيل إن الرب يمتحن بها المؤمنين في الموقف يوم الحشر والعرض، بإبدال صورة مكان صورة، وعرض مشهدي الإنكار والتعرف، أو آليات المفسّر والشارح الذي يضع الباء مكان «في» في الحديث، أو الصفة مكان الصورة، أو ظهور الفعل مكان الإتيان والمجيء، على تحويل حديث التجلي في صورة، من حجة لمبثي صورة الرب، إلى حجة لنفاتها، وأعطت احتمال نفي الصورة عن الله، دنيا وآخره، الدرجة نفسها لاحتمال إثبات الصورة؛ إذ بفصل اللفظ عن معناه، وفكّ الارتباط المعجمي والدلالي بين الألفاظ ومعانيها، يمكننا العثور على فجوات للعبور إلى نفي المعنى وسلبه، ومعرفة الحق في السلب. فالصور، التي أظهرها الحق، وتمثل فيها، تفيد أنه ليس هي وليست هو، وأن المؤمنين تعرفوه في صورة أنه لا صورة له، ولا يشبهه شيء، كما يمكننا الحصول، من ثَمَّ، على إثبات لفظي، ونفي معنوي؛ أي الوقوف على الأعراف والحدود، أو على الحاجز المقاوم للدلالة اللفظ على معناه<sup>(1)</sup>، فيصير الدال في لفظ الصورة التي للحق غير مطابق لمدلول الصورة؛ بل مانعاً لهذا المدلول، فتكون محنة المؤول من محنة المؤمن يوم القيامة، في تمييزه في الصورة المعروضة عليه، بين من تُنسب له الصورة دالاً ومدلولاً، ومن تنسب إليه دالاً بغير مدلول، أو بمدلول اللاصورة.

## 7- الصورة عبور:

إنّ حديث التجلي؛ إذ يُعْرَض لامتحان عبور المؤمنين جسر المعرفة الصحيحة بالرب، في اختبار تعرف الصور، ومَن يخاطبهم فيها، ليميزوا من

(1) تقدم، في القسم الأول من الكتاب، التعريف بالحاجز المقاوم للدلالة، في علاقة الدال بالمدلول عند جاك لاكان. وصورته عند ابن عربي استحالة اجتماع الدليل والمدلول أبداً. الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 347، و: ج 4، ص 370 و: ص 441.

ليس كمثله شيء، عن من يشارك الأشياء في المثلية، يُعَرِّض قراء الحديث في الدنيا لامتحان التعبير والتأويل؛ إذ على المؤمن أن يفهم أنّ المعرفة بالرب معرفة بالسلب، فكلّ ما تُعَبِّر النصوص عنه ظاهراً، في نظر المعبر المؤول، ينبغي سلب معناه، وتعطيل مدلوله، وإدراك أنّ الرب إنما يَقْصِد، في هذه الصور التي يُظْهِرها، غيره، لا ذاته المنزهة عن الصورة. فمعرفة الرب في السلب من قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] هي العلامة التي بين المؤمنين وربهم، في قولهم: إذا جاء ربنا عرفناه؛ أي إذا جاء في سلب الصورة عنه؛ أي في اللاصورة، وهو مقتضى تفسير المتأولين للصورة الثانية على أنّها التجلي الحقيقي للرب في السلب، بصفة من ليس كمثله شيء؛ أي لا صورة له، ولا شكل، حيث إنكار المؤمنين صور المحدثات والأجسام والأشكال التي نطقنا: أنا ربكم، وتعوذوا منها.

وَيَحْمِلُ التَّأْوِيلُ آخِرَ الْحَدِيثِ عَلَى أَوَّلِهِ، فِي اللَّفْظِ، وَعُطِفَ الصُّورَةُ الثَّانِيَةُ عَلَى الصُّورَةِ الْأُولَى، يَخْرُجُ مَعْنَى الْحَدِيثِ -حَسَبَ نَفَاةِ الصُّورَةِ- عَلَى غَيْرِ ظَاهِرِهِ، وَعَلَى غَيْرِ الْإِثْبَاتِ، فَالتَّعُودُ مِنَ الصُّورَةِ إِنَّمَا هُوَ تَعُودُ مِنْ كُلِّ الصُّوَرِ الْمُنْسُوبَةِ إِلَى الْحَقِّ، وَمِنْ كُلِّ تَشْبِيهِ، وَتَمَسُّكُ بِالتَّنْزِيهِ، وَالتَّسْبِيحِ، وَالتَّقْدِيسِ، بِرُؤْيَا الْمُقَدَّسِ فِي اخْتِرَاقِهِ كُلِّ الصُّوَرِ، وَإِبْطَالِ دَلَالَتِهَا عَلَيْهِ، إِلَّا مِنْ جِهَةٍ نَفِيهَا عَنْهُ؛ أَيِ كَوْنِهِ فِي نَفْسِهِ، بِمُقَابَلَةِ الصُّوَرِ وَعَرْضِهَا وَمَجِيئِهَا بِهَا، بَلَا صُورَةٍ يَجِيءُ فِيهَا، وَتَكُونُ مَعْرِفَةُ الْمُؤْمِنِينَ بِرَبِّهِمْ «عَيَاناً» فِي الْآخِرَةِ، عَلَى مَقْتَضَى مَعْرِفَتِهِمْ بِهِ خَبِراً وَاسْتِدْلَالاً فِي الدُّنْيَا أَنَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ<sup>(1)</sup>. وَالْقَوْلُ بِالْمَعْرِفَةِ الْعَيَانِيَةِ لَصُورَةِ الرَّبِّ غَيْرِ الْقَوْلِ بِالرُّؤْيَا الْعَيَانِيَةِ؛ لِأَنَّ فِي الْأُولَى يَصِيرُ الرَّبُّ مَعْرُوفاً بِسَلْبِ الصُّورَةِ عَنْهُ؛ أَيِ بِفَقْدَانِهِ فِي كُلِّ الصُّوَرِ الْمَعْرُوضَةِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي امْتِحَانِ التَّعْرِفِ، وَفِي الثَّانِيَةِ إِثْبَاتٌ لَصُورَةٍ مَرْتَبَةٍ مَنْسُوبَةٍ إِلَى الرَّبِّ، هِيَ الصُّورَةُ الَّتِي سَجَدَ لَهَا الْمُؤْمِنُونَ، وَتَعَرَّفُوا لِلرَّبِّ فِيهَا، بِرُؤْيَا عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ.

(1) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، (م.س)، ص 35-36.

لا يخرج التأويل بردّ آخر الحديث إلى أوّلِهِ، أو عطف مشهد التعرّف على مشهد الإنكار، عن آليّة الجمع والتوفيق، التي سلكتها الهرمينوطيقا الإسلامية، في دفع التناقض بين النصوص والمرويات، كما في الجمع بين رواية نفي الرؤية في حديث عائشة، ورواية إثباتها في حديث ابن عباس. فإن كان الجمع بين نصين متعارضين في المسألة الواحدة وارداً، فإنّه وارد كذلك بين مسألتين متعارضتين في النص الواحد، كما في رؤية الإنكار ورؤية التعرف، في نصّ تجلي الرب في الآخرة، بردّ الأعجاز إلى الصدور، وتفسير الآخر بالأول، والعبور إلى التنزيه، بإبقاء حال المؤمنين على تعوذهم الأول من الصورة، التي خاطبتهم زيفاً على أنها هي الرب، وليست هو في الأول، كما ليس هو هي في الآخر، ويبقى الرب على ما هو عليه، من تنزيه بالأصالة عن مشابهة الصور والمحدثات، فهو يُظهر لهم أغياراً، ويأتيهم بصور، حتى يعرفوا أنّه ليس هي، وليست هو.

## 8- الصورة حال:

بعودة القراءة التأويلية إلى المعاني الاستعمالية والتداولية للصورة، تمّ العثور على معنى ممكن يُحتمل تأويل الصورة به في حديث التجلي يوم القيامة، وهو المعنى الوارد في الاستعمالات الآتية للفظ الصورة، فقد ورد القول: «كيف صورتك مع فلان؟»، و«فلان على صورة من الفقر»، فمعنى الصورة، في مثل هذه التعبيرات المتداولة، يتطابق مع معنى الحال؛ أي كيف حالك؟، وفلان على حال...، فقد ذهب ابن عقيل إلى أن الصورة، التي أنكرها المؤمنون في التجلي الأول، هي حال العسف والشدة، والصورة، التي عرفوها في التجلي الثاني، هي حال اللطف والرحمة، وقد كشف الرب الحال الأولى ورفعها<sup>(1)</sup>، وهو معنى كشفه عن ساق. وقول الحديث بالتحول في الصور يتسق مع هذا المعنى؛ أي تغيير حال بحال، وفعل بفعل، «أما

(1) المصدر نفسه، ص 36-37.

ذاته فتعالت عن التغيير، نعوذ بالله أن يُحمل الحديث على ما قالته المجسمة، أنّ الصورة ترجع إلى ذاته، وأنّ ذلك تجويز التغيير على صفاته، فخرجوه في صورة، إن كانت حقيقة، فذاك استحالة، وإن كان تخيلاً، فليس ذاك هو، إنما يُريهم غيره»<sup>(1)</sup>.

وحُكي عن ابن أبي عاصم النبيل أنّ التحول في الصور، الذي يتكلّم عليه الحديث، إنّما يقع في عيون الرائيين، كنعو ما يتخيّل للإنسان الشيء بخلاف ما هو به، فيتوهمه الشيء على حقيقته<sup>(2)</sup>، فنسب التغيير والتحول في الحديث إلى الرائيين، لا إلى المرئي، لاستحالة أن يكون الرب متشكلاً أو متصوراً بشيء من الصور، أو تكون له صور متكررة، تُجهل مرة، وتُعرف مرة، أو يحلّ في صور، أو ينتقل فيها، أو يكون محلاً لها.

فتخرج الصورة في تأويلها بالحال، إمّا على أنّها الحال التي يُظهرها الرب، من أفعاله بعباده وخلقه، وإما أحوال المؤمنين مع الحقيقة تمثلاً وتخيلاً وتوهماً. وفي هذا السياق من المعنى، يجوز التحول في الأحوال، بلا اعتراض؛ لأنّ الحال بطبعه متغيّر ومتقلب، وليس الأمر كذلك في الحقائق والذوات.

فقد يرى العبد الحقّ من حال الحق معه، فيعتقد أنّ رؤيته هي لصورة الحق، وما هي إلا رؤية لحال، وقد تكون الصورة المرئية هي حال العبد مع ربه، فتكون «الصورة التي رآه فيها مناسبة لاعتقاده في ربه»<sup>(3)</sup>. وقد نقل ابن حجر العسقلاني عن القاضي أبي بكر بن الطيب ملاحظة وجود نوع ثالث من الصور والرؤى في المنامات، ليست من مصدر إلهي، أو شيطاني، وليست تخليطاً، وإنما هي اعتقادات، «واحتج بأنّ الرائي قد يرى نفسه بهيمة أو طائراً، مثلاً، وليس هذا إدراكاً، فوجب أن يكون اعتقاداً؛ لأنّ الاعتقاد قد

(1) المصدر نفسه، ص 37.

(2) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 93.

(3) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 1، ص 73.



يكون على خلاف المعتقد<sup>(1)</sup>. فكما تكون الصورة قائمة بالذوات في العالم، ولها مرجع في العالم الطبيعي، وتُدرك إدراكاً حسيّاً، تكون، أيضاً، تصويراً فنياً أو اعتقادياً للذوات، على غير ما هي عليه في هذا العالم، فيدخلها التخيل والتوهم، وتُرى بعين هذا التوهم أو التخيل، وأمکننا، بذلك، في القراءة التأويلية، أن نردّ الصورة في حديث التجلي يوم القيامة إلى مصدرها الاعتقادي؛ أي إلى أحوال العباد مع ربهم، فمنهم المنكر لغير صورة معتقده، ومنهم المتعرّف على صورة معتقده، فيتبعه، ويقول أنت ربنا؛ لأن رؤية الصورة جاءت مطابقة ومناسبة لاعتقاده، وهي، بذلك، من أفعال الظن والقلب والتحويل، وليست من حقائق الذات المتعالية، وصفاتها وأسمائها المنزهة والمقدسة.

### 9- صورة بغير رؤية ورؤية في غير صورة:

عدّت القراءة المرجعية لحديث التجلي في الصورة كلّ القراءات التأويلية لهذا الحديث، بما يُخرج ألفاظه على غير مخرجها اللغوي الصريح في نسبة الصورة والرؤية والتجلي والضحك والساق والإتيان والمجيء والنزول والتحول في الصور إلى مستحقها في نص الحديث، وهو الرب القائمة به هذه النسب والأسماء والصفات، تعطيلاً لهذه الألفاظ عن الدلالة على معانيها في سياق الحديث من جهة، وتحكماً في النصوص (إسقاطاً) من جهة ثانية، وتحريفاً للكلم عن مواضعه، من جهة ثالثة. ورأت القراءة المرجعية أنه لو طُبّقَت هذه الآليات التأويلية على النصوص، لما وجدنا نصّاً صريحاً في مسألة، ولكان كلّ كلام الخالق والمخلوق على غير حقيقته ومراده، ولجاز لكلّ مفسر ومتأوّل إخراج كلّ نصوص العقيدة والشرعية على هذا المخرج، للزوم وعموم اعتقاد تطرّق الاحتمال إليها، وإذا سُلط مثل هذه التأويلات على أيّ نص نرغب في دفع ما يتبادر إلى ذهننا منه، من استبشاح لللفظ،

(1) العسقلاني، ابن حجر، الرؤى والأحلام (مستخرج من كتابه فتح الباري)، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1437هـ، ص5.

واستنكارٍ لمعنى، ما بقي نص صالح للاستدلال أصلاً<sup>(1)</sup>، فضلاً عن ما في هذا المسلك التأويلي من ردّ لألفاظ النصوص، ولما جاء به صاحب الشريعة، ومجاورة للحد، وصرف اللفظ عن ظاهره وعن دلالة على معناه الحقيقي، تحت مسمى التأويل، «وبهذا تسلّط المحرفون على النصوص، وقالوا: نحن نؤول ما يُخالف قولنا، فسموا التحريف تأويلاً، تزييناً له، وزخرفة ليُقبل»<sup>(2)</sup>.

على أنّ عدوى التأويل لم تسلم منها طوائف من المثبتة، والصفاتية، وأئمة الحديث، فإن عدداً منهم خرجوا حديث التجلي يوم القيامة بإثبات الرؤية على حقيقتها العيانية، وعدم تأويلها، مع نفي لوازمها، ومنها الصورة، التي لم يتمكّن لهم قبولها بلفظها الظاهر المستوحش، وتأولوها، فجعلوا -بإبقاء ألفاظ من الحديث على ظاهرها، مع تأويل ألفاظ أخرى- الرؤية بلا صورة، والصورة بلا رؤية. ومن هذا الصنف من أصحاب الحديث، الذين شدّدوا على تأويل الصورة، وتساهلوا في قبول الرؤية، وإبقاء لفظها على ظاهر معناه، الإمام البيهقي، في إنكاره أن يكون للرب صورة معلومة ومرئية: «وليس ذلك من أجل أننا ننكر رؤية الله سبحانه؛ بل نثبتها، ولا من أجل أننا ندفع ما جاء في الكتاب، وفي أخبار رسول الله ﷺ، من المجيء والإتيان، غير أننا لا نكيف ذلك، ولا نجعله حركة وانتقالاً، كمجيء الأشخاص وإتيانها، فإن غير ذلك من نعوت الحدث، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ويجب أن تعلم أنّ الرؤية هي ثواب للأولياء وكرامة لهم في الجنة، غير هذه الرؤية المذكورة في مقامهم يوم القيامة»<sup>(3)</sup>، فجعل الرؤية في المحشر والقيامة، وفي وقفة العرض على الله، رؤية

(1) ابن أبي العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1987م، ص 249.

(2) المصدر نفسه، ص 251.

(3) البيهقي، الأسماء والصفات، (م.س)، ص 435.

امتحان، غير الرؤية الحقيقية، التي وعد الله بها المؤمنين في الجنة؛ أي بعد دخولها، وهي رؤية غير مكيفة في صور كما في صور الموقف بالمحشر، ومن ثمة فإن صور المحشر ورؤيتها قابلة للتأويل؛ لأنها ليست من الرؤية الحقيقية الموعود بها المؤمنون.

إن تمييز البيهقي بين الرؤية الحقيقية الجزائية في الجنة، والرؤية الاختبارية في الموقف (المحشر)، بإثبات الأولى على ظاهرها، وتأويل الثانية وجميع لوازمها الواردة في حديث التجلي، ومنها الصورة المرئية، والإتيان، والتحول، والساق، والضحك، أضاف مشكلاً جديداً في طريق الإثبات، والبيهقي محسوب على المثبتة؛ إذ وسع دائرة التشكيك في ظواهر الحديث، ونزع عنه مطلق احتجاج المثبتة به، لتقوية مرويات الرؤية والصورة، بإحالة أن يكون الحديث حجة على الرؤية المقصودة المحتفظ بها للمؤمنين في الآخرة، وفي الجنة خاصة، ونتج عن هذا التمييز ازدواج في مواقف عدد من الصفاتية والمثبتة بين أعمال التأويل في موضع، وإبطاله في مواضع، مع أن المسألة واحدة، وإن كان موطن الآخرة موطن، موطن للتأويل والمجاز (الموقف بالمحشر)، صور بلا رؤية، وموطن للتحقيق والحقيقة (الجنة)، رؤية بلا صورة.

## 10- تحول في الصورة أم صورة للتحول؟

من مثبتي الصورة من لم يستبشعها في حقّ الرب، فأبقاها على ظاهرها، ولم يتأولها، ثمّ نظر في ما ورد في حديث التجلي في صور، من تحول الرب في صور، فاستبشع لفظ التحول، وما استشعره في معناه من تغير في الذات، وكثرة فيها وتكثر، وتبدل في الحقائق، فأخذته عواطف التأليه والتنزيه في هذا اللفظ، إلى نقض العمل بظاهره، واعتقاد معناه الدال على صفات المحدثات، وأوصاف النقص، فاستنجد بالتأويل، الذي أنكره على الصورة، لتخليص الرب من نسبة التحول إليه، وتعطيل دلالة التحول على الحركة الموجبة للنقلة والانتقال، وملء موضع، وإفراغ موضع. وكأنّ قدر الإثبات،

عند التفصيل، أن يتضمن تعطيلاً وتأويلاً، كما أن قدر النفي، عند التفصيل، أن لا يخلو من تشبيه وتمثيل (تشبيه الرب في السلوب بالمعدومات).

لقد فتحت الهرمينوطيقا الإسلامية القديمة نقاشاً واسعاً ومفصلاً حول موضوع الحركة والنقلة والتحول، والثبات والسكون، والكثرة والوحدة، أسهم في تجذير وتأصيل القول بالصورة في أبعادها الوجودية والطبيعية، كما أسهم، في الوقت نفسه، في إسناد وإنضاج التجربة الصوفية، التي اكتملت عندها الدائرة الهرمينوطيقية، في تحقيق صورة الرب، وفي معرفة تجلياته في العالم دنيا وآخرة، من حركته في اتجاه المربوبين بالخلق، وتجديد الخلق، والنزول والصعود، والإيجاد والإعدام... تلك التجليات في حركة، هي المعبر عنها في نصوص العقيدة بالشأن والشؤون الإلهية: «كل يوم هو في شأن»، والشؤون من غير تحول في صور الشأن لا معنى لها. ونسبة الثبات والسكون إلى الحق لا يعطي الحق، بالضرورة، صفة كمال، ولا يدل على تنزيه خالص، كما أن نسبة التحول والشؤون إليه، ليس، بالضرورة، وصفاً للحق بالنقص والافتقار، ولا يدلّ على تجسيم وتشبيه، ونقض لتقديس الذات وتعالها.

لهذا تفضّل عدد من المثبتة إلى ما يحمله معنى التحول والتغير والحركة من دلالات إيجابية تليق بالربوبية من الوجه الخاص بها. ورأوا أنّ إيجابية الحركة وكمالها في كونها هي الفاصل بين الحي والميت: «فكل حي متحرك لا محالة، وكلّ ميت غير متحرك لا محالة»<sup>(1)</sup>، فلا عبرة بالقول إن الحركة لا تجوز على الله، مع ما في هذا النفي من إجمال، يعم بالنفي ما يليق بالله، وما لا يليق به، فيبطلهما، «رداً على من أثبت الباطل؛ بل الواجب رد الباطل وإثبات الحق»<sup>(2)</sup> فنفي الحركة والنقلة والتحول ليس، بالضرورة، تنزيهاً

(1) ابن تيمية، في شرح حديث النزول، نقلاً عن هامش تحقيق كتاب: دفع شبه التشبيه، لابن الجوزي، (م.س)، ص 50.

(2) ابن أبي العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، (م.س)، ج 1، ص 250.

وإثباتاً لصفة كمال؛ لأن تنزيه الرب هو وصفه كما وصف نفسه نفياً وإثباتاً، ولا يلزم أن ننفي ما نتوهمه في الصفة من نقص وحدوث وتشبيه، إذا كان باب فهمها أوسع من هذا التوهم، وفيها من معاني المدح والتنزيه ما يليق بالحق، مما لا يجب دفعه، أو رده، أو نفيه، وإلا رُدَّت جميع الأسماء والصفات، بما يتوهمه المتوهمون من معانٍ فيها لا تليق بذات الباري، بل يُرد حتى لفظ الذات نفسه، لما يقع فيه من دلالات مشتركة وتشبيهية، ولما يمكن ترتيبه عليه من مستلزمات ولوازم الجسمية وغيرها. ومنكرو التحول إنما كان ذلك منهم لقياس الغائب على الشاهد، ولغلبة الظن أن إثبات الصور المتحولة للحق يُلحق بذات الحق ما يُلحق بالذوات المخلوقة من تطور وتشكل وتبديل؛ بل إن هذا الظن تابع أصلاً لتصور التحول، الذي هو من معاني الحركة العامة، على أنه عيب وقدح في العالي.



## الفصل الثاني

### ديناميَّة الصورة

#### 1- نفي الحركة وإبطالها:

أثبت حديث التجلي في صور، في رواياته المخرجة في الصحاح والسنن، لفظ التحول في إتيان الربِّ في صور مُنْكَرَة، وفي صور معروفة، وقد حاولت الهرمينوطيقا الإسلامية، جهد إمكانها، ردَّ معاني الحركة والدينامية التي تستلزمها ألفاظ هذا الخبر، وغيرها من الألفاظ الأخرى الواردة في نصوص الكتاب والسنة الدالة على معاني الحركة، من نزول وصعود، وتدلُّ واستواء، وعلوُّ، وضحك، وغضب، وتحول، وغيرها، لما فيها من شُبّه التغيير والنقلة من مكان إلى مكان، ومن وضع إلى آخر، ومن احتمالات الزوال، وكلها لا تليق بالباري في ذاته. حتى إذا كان لابد من إثبات ألفاظها كما أثبتها النص، فلتُخَرَّجَ هذه الألفاظ على عقيدة التنزيه المطلق للباري عن مشابهة الخلق والأجسام في نوع الحركة؛ بل في نمط نسبتها إلى الذات المتعالية، وذلك بتصيير الحركة والدينامية صفة للفعل، لا للذات، وإلى ذلك ذهب ابن الجوزي، في قراءته التأويلية: «والتغيّر إنما يليق بفعله، فأما ذاته فتعالت عن التغير، نعوذ بالله أن يُحمل الحديث على ما قالته المجسمة؛ أن الصورة ترجع إلى ذاته، وأنّ ذلك تجويز التغير في صفاته،

فخرجوه في صورة، إن كانت حقيقته فذلك استحالة، وإن كان تخيلاً فليس ذلك هو، وإنما يُريهم غيره»<sup>(1)</sup>.

بينما يرى ابن فورك أنّ ألفاظ النزول، والمجيء، والإتيان، والتحول، لا ترتبط، ضرورةً، في اللغة، بالحركة؛ لأن معانيها في غير الحركة أكثر وروداً واستعمالاً في كلام العرب، ومنها قولنا: «نزل فلان من معالي الأمور ومكارمها، إلى سفاسفها»، و«نزل فلان عن رأيه، وتحول من رأي إلى رأي، وانتقل من مرتبة إلى أخرى»، و«حل بقوم خير، ونزل بهم خير وخصب»، و«ارتفع عنهم جذب وقحط»، و«ليس يراد بذلك معنى النقلة والتحويل من مكان إلى مكان»<sup>(2)</sup>. وقوله في الحديث بإتيان الرب في صورة، وتحوله في صورة، «ليس معنى شيء من ذلك، هو على الحد الذي لا يليق بالله تعالى، من الحركة والنقلة والزوال، من مكان إلى مكان؛ بل كلّ ذلك على معنى ظهور فعله وتدييره، أو على معنى ظهور الفعل من غيره، بأمره وحُكمه»<sup>(3)</sup>.

وعَدّ الرازي جنسَ الحركة، من مجيء وإتيان، ونزول وصعود، وتحول وتغير، ملازماً للأجسام، وذكر من عيوب الأجسام المانعة من إلهيتها، ثلاثة أمور، هي: التركيب من أجزاء، والتناهي، والحركة والسكون، «فإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية، فكيف يمكن الطعن في إلهيتها؟ وذلك عين الكفر والإلحاد، وإنكار الصانع تعالى»<sup>(4)</sup>.

ومردّ الدلائل القاهرة كلّها في إثبات الألوهية، عند النفاة، إلى نفي الجسمية عن الذات المتعالية، بلوازم الجسمية المذكورة، فإنّ أثبتنا لازماً من هذه اللوازم، كالحركة والتحول، سقط البناء الاستدلالي كله، فوجب

(1) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، (م.س)، ص 37.

(2) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، (م.س)، ص 471.

(3) المصدر نفسه، ص 473.

(4) الرازي، أساس التقديس، (م.س)، ص 52.

التمسك بهذه الدلائل والاحتفاظ بها أصالة، والتخلص من ظواهر النصوص المخالفة لها، والمشعرة بالتشبيه بالأجسام.

ومما يدلّ على امتناع الحركة على الله، في قراءة الرازي التأويلية لظواهر نصوص النزول، والإتيان، والمجيء، والتحول، هذه القواعد الاستدلالية<sup>(1)</sup>:

- القاعدة الأولى: كلّ ما يصحّ عليه المجيء والذهاب فهو مُحدّث، ويستحيل أن يكون الإله كذلك.
- القاعدة الثانية: كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان، فهو محدود متناوٍ، وذلك على الإله القديم محال.
- القاعدة الثالثة: تجويز حركة المجيء والذهاب على الإله القديم، هو تجويز لإلهية مخلوقات لها هذه الحركة، كالشمس والقمر.
- القاعدة الرابعة: النص في القرآن على طعن النبي إبراهيم الخليل في إلهية الكواكب والشمس والقمر، بدليل أنها تتحرك مجيئاً وذهاباً، في قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: 76]، ولا معنى للأفول إلا الحضور والغياب، «فَمَنْ جَوَزَ الْغَيْبَةَ وَالْحُضُورَ عَلَى الْإِلَهِ تَعَالَى، فَقَدْ طَعَنَ فِي دَلِيلِ الْخَلِيلِ، وَكَذَبَ اللَّهُ فِي تَصْدِيقِ الْخَلِيلِ فِي ذَلِكَ، حَيْثُ قَالَ: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: 83]»<sup>(2)</sup>.

فإن وردت أخبار بأنواع من جنس الحركة منسوبة إلى الرب، فتُحمل على هذه القواعد والأصول التنزيهية، وتُتأول بما يليق بالرب من أوصاف التنزيه والتقديس، وعلى هذا تأولوا نزوله بنزول رحمته، ومجيئه بمجيء أمره بالمحاسبة والمجازاة، وإتيانه في صورة، بإتيانه بصورة ملك، وتحوله فيها، بتحول صورة ملك أتاها الله به<sup>(3)</sup>. ولا تعدم القراءة التأويلية في قواعد اللغة

(1) المصدر نفسه، ص 118-119.

(2) المصدر نفسه، ص 119.

(3) المصدر نفسه، ص 120-127.



آليات للاستبدال، والتقدير، والإضمار، والحذف، والإضافة، والنيابة، لتيسير مهمة الانتقال بالفاظ الحركة من ظواهرها غير المرادة، إلى احتمالاتها، كما لا تعمد في النصوص نفسها دلائل وحجج على إبطال الحركة.

تُعدّ قصة النبي إبراهيم الخليل في بحثه عن ربه، كما وردت في سورة الأنعام، من الأدلة التي استقوت بها القراءة التأويلية في نفيها ظواهر ألفاظ الحركة والتحول والنزول والمجيء والإتيان... فهذا النبي اهتدى إلى أن ما يعبد قومه، من كواكب وشمس وقمر، فيه من أمارات الحدوث والزوال، ما يستحيل أن تكون معه هذه المعبودات إلهاً، فحجة إبراهيم في نفي إلهية هذه الكواكب هو ما شوهد فيها من حركة وتحول، بالطلوع والغروب، والبزوغ والأفول، فالأفول بعد البزوغ دليل حدوث، والآفل هو الجسم المتحرك، الذي تقوم به الحوادث، ويستحيل على الرب المستحق للعبادة أن يكون، في ذاته، على هذه الصورة من الحركة الجسمية والمكانية<sup>(1)</sup>.

وقد رد غير واحد من المثبتة طريقة الاستدلال بحجة إبراهيم في نفي التحول والحركة عن الرب، بالتجاء المثبتة أنفسهم إلى اللغة، للفصل بين دقائق وأنواع جنس الحركة، وبيان ما بينها من عموم وخصوص، وتشابه واختلاف. ولا يصحّ اختزالها جميعها في معنى يُجعل قاعدة للدلالة على النقص والحدوث، ومن ثمة اتخاذ ذلك سبيلاً إلى نفي ألفاظ الآيات والأحاديث.

حَسْبُنَا، أمام زخم النقاش الهرمينوطيقي الكلامي الإسلامي، الذي دار على حجة إبراهيم الخليل، في نفي إلهية الكواكب بأماره حركتها، أن نورد ما انتهى إليه على يدي ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، في إعادة كتابتهما

(1) نصّ قصة إبراهيم في الباب والمسألة، كما وردت في القرآن: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ يَهْدِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَنْفَوِّمُ إِلَيَّ بَرِيٌّ مِمَّا فُتِّرُكُونَ ﴿٧٨﴾ إِلَيَّ وَجْهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 76-79].

لقضاياه وترتيبهما لمسائله، في اتجاه إثبات إيجابية الحركة الواردة في ألفاظ وصفات النزول والمجيء والإتيان والتحول والضحك والغضب والحب وغيرها، «التي يؤمن بها وتُصدَّق، وتُصان عن تأويل يُفضي إلى تعطيل، وتكثيف يُفضي إلى تمثيل»<sup>(1)</sup>.

## 2- إثبات الحركة بين اللفظ والمعنى:

يرى ابن تيمية أنَّ قول الخليل: ﴿لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: 76] ليس معناه، على وجه الإطلاق، لا أحب البازغين، ولا المتحولين، ولا المتحركين، ولا أحب من تقوم به الحركة ولا الحوادث، ولا قال شيئاً من ألفاظ نفاة الحركة، حين رأى أفول الكواكب، ولم يحتج على عدم ألوهيتها، بكونها متحركة، وإنما بكونها تغيب عن الأبصار، فلا تُشهد، ولا تُرى؛ إذ ليس الآفل هو المتحرك الذي تقوم به الحوادث، وإنما الآفل الذي يحتجب ويغيب، خلافاً لما فسر به الزمخشري لفظ الخليل: «لا أحب عبادة المتغيّرين عن حال إلى حال، المنتقلين من مكان إلى مكان، المحتجبين بستر، فإنّ ذلك من صفات الأجرام»<sup>(2)</sup>. ويرى ابن تيمية أنَّ الزعم بكون هذه الطريقة في الاستدلال طريقة الخليل: «كذب ظاهر على إبراهيم، فإنّ الأفول هو التغيب والاحتجاب، باتفاق أهل اللغة والتفسير، وهو من الأمور الظاهرة في اللغة، وسواء أريد بالأفول ذهاب ضوء القمر والكواكب بطلوع الشمس، أم أريد به سقوطه من جانب المغرب، فإنه إن طلعت الشمس، يقال إنها غابت الكواكب، واحتجبت، وإن كانت موجودة في السماء، ولكن طمس ضوء الشمس نورها»<sup>(3)</sup>.

إنّ إبراهيم، في قراءة ابن تيمية المرجعية لحجته، إنما أنكر الأفول، والاحتجاب، والغياب، في مسمى الألوهية، ولم ينكر الحركة في الألوهية،

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 222.

(2) الزمخشري، الكشاف، (م.س)، ج 2، ص 31.

(3) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 381.

فتكون قصته في بحثه عن ربه حجة للمثبتة على النفاة؛ وذاك أنَّ هذا النبي لم يجعل بزوغ الكواكب وحركتها في السماء قبل مغيبها، حجة في نفي ألوهيتها؛ بل لما رآها بازغة قال: هذا ربي، إلى أن احتجبت، وغابت، ولم تظهر منها حركة، وبعد أفولها أنكر ألوهيتها، واعتبرها من الآفلين الزائلين، فـ «جعل الدليل مغيبه، فإن كان ما ادّعوه من مقصوده من الاستدلال صحيحاً، فإنّه حجة على نقيض مطلوبهم، وعلى بطلان كون الحركة دليل الحدوث»<sup>(1)</sup>.

فالحركة على العموم، في الآية حسب القراءة المرجعية، دليل ألوهية، لَمَّا لم يطعن فيها إبراهيم؛ لأنها أشعرته بالبزوغ والظهور، لكنّ الحركة المخصوصة بالأفول والاختفاء، أشعرته بالزوال والعدم والفقدان، ما يمتنع على الألوهية، ويكون صفة لصيقة أصالة بالمحدثات، والله منزّه عن الأفول والتغيب، وليس في لفظ الأفول ما يدلّ على اختصاصه بمجموع الحركة، حتى نجعله دليلاً على نفي الحركة بكلّ أنواعها، ومنها التحوّل، والإتيان، والمجيء، والنزول، والاستواء، وحتى نقول إنّ المتحرك لا يمكنه أن يكون إلهاً. وغاية ما قام به نفاة الحركة، في تأويل حجة إبراهيم، استبدالهم لفظ الحركة العام بلفظ الأفول المخصوص، فجعلوهما واحداً، وهذا، حسب ابن تيمية، «تحريف الكلم عن مواضعه»<sup>(2)</sup>، كما أنه لم يُنقل في اللغة «التي نزل بها القرآن أنّ الأفول هو الحركة في موضع واحد البتة»<sup>(3)</sup>.

فهل يعني هذا قلب حجة النبي إبراهيم على من استدل بها لنفي الحركة عن الرب، بتأكيد قوة دلالتها على إثبات الحركة، وعدم وجود مانع في وصف الرب بها؟ ومن ثمة تأكيد حديث التحول في الصور، وإنزاله منزلة أمثاله ونظائره من الأخبار الدالة على أنواع الحركة، من نزول وصعود،

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 381.

(2) المصدر نفسه، ص 383.

(3) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلّة، (م.س.)، ص 14.

ومجيء وإتيان، وتجلُّ وذنوٌ وتدلُّ، وغيرها. وقد وقفنا على عدد من أدلة فريقَي الإثبات والنفي، فوجدناها تمد هؤلاء وهؤلاء، ويصلح الدليل الواحد منها في الاحتجاج بالقضية ونقيضها، فيكون دليلُ الشبهة والتشابه والالتباس في خبر، لدى فريقٍ، دليلٌ لإحكام، ومنتهى البيان والتبيين لدى الفريق المنازع.

لكي يستوعب البحث في الصورة كلَّ أبعاد النقاش الهرمينوطيقي القديم حولها، فإنَّه لا مناص له من تحرير القول في التحول؛ لأنه قاعدة التجلِّي والظهور، ومبدأ التخارج والتوجُّه الإلهي إلى العالم. وقد طرحت الحركة، في عمومها، تحدياً كبيراً أمام الفرق الكلامية الإسلامية، بين اعتبارها من خصائص العالم، ومن مكوّنات التشبيه، ومن صفات النقص والقدر، واعتبارها من لوازم حياة الذات المتعالية، ومن مكوّنات التنزيه، ومن صفات الكمال والمدح.

وقد انقسمت إجابات طوائف المسلمين عن سؤال الحركة، إلى ثلاثة أقوال: نفي وإثبات وتوقف. ونجد هذه الأقوال الثلاثة متداخلة في المذهب الواحد، ولدى الطائفة الواحدة، كما هي موجودة مجتمعة لدى الحنابلة، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأهل الحديث<sup>(1)</sup>:

- القول الأول: إثبات لفظ الحركة على ما يقتضيه معناها الإيجابي والكمالي، من حياة وقدرة وإرادة، وفعل يليق بالرب، وأيَّ تعطيل لهذا المعنى العام هو تعطيل للرب عن الفعل، ما دامت الحركة جنس الفعل، فكلٌّ من فعل فعلاً فقد تحرَّك. وقد نقل ابن تيمية إثبات طوائف من أهل السنة والحديث لفظ الحركة، كالحميدي، وأحمد بن حنبل، وسعيد بن منصور، وإسحاق بن إبراهيم، وغيرهم، وذكروا أنَّه مذهب أهل السنة والسلف، كما نقل الإثبات عن كثير من طوائف المتكلِّمين من الشيعة، والكرامية،

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 394.

والهشامية، والفلاسفة الأوائل والمتأخرين كأبي البركات بن ملكا<sup>(1)</sup>، وهو قول أبي الحسين البصري، وأبي عبد الله بن الخطيب الرازي<sup>(2)</sup>.

غير أن لفظ الحركة لم يرد به الأثر، وإن وردت الأخبار والمرويات الصحيحة بأنواع من جنس الحركة ممّا ذكرناه من نزول وتحول...، وكان إثبات هذا اللفظ عند المثبتة بسبب تعطيل النفاة لمعناه، وردّهم جميع الألفاظ الدالة على الحركة، لمّا تصوروا النقلة المكانية فيها، ولمّا ورد في شرح نفر من المثبتة والصفاتية، لحديث النزول<sup>(3)</sup>، بأنّه نزول بغير حركة ولا انتقال، فوجب ردّهم عن هذا التفسير من أصحابهم، بإثبات الحركة في النزول، أو بزجرهم عن التأويل، كما فعل أحمد بن حنبل، حينما سمع شخصاً يروي حديث النزول، ويشرحه بقوله: «ينزل بغير حركة ولا انتقال، ولا بغير حال»، فأنكر عليه أحمد، وقال له: «قل كما قال رسول الله ﷺ، فهو كان أغير على ربه منك»<sup>(4)</sup>، ودلّ استبشاع أحمد بن حنبل لنفي الحركة والانتقال في النزول على رفضه نفي الحركة، وإن لم يُنقل عنه التصريح بها لفظاً، وكلامه في النزول، والدنو، والمجيء، كما كلام أهل الحديث والسلف يدلّ على إثبات معنى الحركة المتنازع فيه، ولا يتأوّلون الصفات، وغاية ردّهم على من أنكر الحركة، والانتقال في النزول، أن يقولوا: ينزل كما يشاء وكيف شاء، «قال الأوزاعي لمّا سُئل عن حديث النزول: يفعل ما يشاء. وقال حماد بن يزيد:

(1) ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة السنة، القاهرة، ط2، 1409هـ، ج1، ص70-71.

(2) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج2، ص402.

(3) نص حديث النزول رواه الشيخان وأصحاب السنن بألفاظ مختلفة، ولفظ البخاري في الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ﴾ [الفتح: 15]، الحديث رقم 7056، «عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ، قال: ينزل ربنا تبارك وتعالى كلّ ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفر لي فأغفر له».

(4) ابن تيمية، الاستقامة، (م.س)، ج1، ص72-73.

يدنو من خلقه كيف شاء، وهو الذي حكاه الأشعري عن أهل السنة والحديث، وقال الفضيل بن عياض: إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أومن برب يفعل ما يشاء»<sup>(1)</sup>.

وإلى إثبات الحركة ذهب ابن قيم الجوزية، في أحد أقواله، يقول: «لا فرق بين الحي والميت إلا بالحركة والشعور، فكلّ حي متحرك بالإرادة، وله شعور، فنفي الحركة عنه كنفي الشعور، وذلك يستلزم نفي الحياة»<sup>(2)</sup>. وأكّد أنّ العقل والشرع قد دلا على أنّ الله حي فعال، «ولا فرق بين الحي والميت إلا بالفعل، فالفعل الاختياري من لوازم الحياة، والإرادة والمشيئة من لوازم الفعل، وللفاعل لوازم لا يجوز نفيها؛ إذ نفيها يستلزم نفي الفعل الاختياري من أصله. قالوا: ومن لوازم الفعل والترك؛ الحب والبغض، وانتقال الفاعل من شأن إلى شأن، والرب تبارك وتعالى كلّ يوم هو في شأن. ومن كان على حال واحد، قبل الفعل، وحال الفعل، وبعد الفعل، لم يُعقل كونه فاعلاً باختياره؛ بل ولا فاعلاً البتة، فليس مع نفاة لوازم الأفعال إلا إثبات ألفاظ لا حقائق لها. والمقصود أنّ هؤلاء قالوا: نحن لم نُصرّح بالانتقال من عند أنفسنا، ولكن الله ورسوله قالاه»<sup>(3)</sup>.

على أنّ الذين نفوا الحركة، والانتقال، والتحول، إنما نفوا ما تبادر إلى أذهانهم في هذه الألفاظ من صفات المحدثات والمخلوقات، فنزّهوا ربهم عن لوازم المخلوق: «فأصابوا في نفي خصائص المخلوقين، وأخطؤوا في ظنهم أنّه لازم ما أثبتته لنفسه»<sup>(4)</sup>.

ويرى ابن قيم الجوزية، اقتداءً بأهل الحديث والأثر، وبشيخه ابن تيمية، أنّ «الصفة يلزمها لوازم لنفسها وذاتها، فلا يجوز إثبات تلك اللوازم للرب،

(1) ابن تيمية، الاستقامة، (م.س)، ج 1، ص 76-77.

(2) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، (م.س)، ص 389.

(3) المصدر نفسه، ص 388.

(4) المصدر نفسه، ص 388.

ويلزمها لوازم من حيث اختصاصها بالرب، فلا يجوز سلبها عنه، ولا إثباتها للعبد<sup>(1)</sup>. وعدَّ هذا الأصل قاعدة في تصحيح قراءة الأسماء والصفات، في نسبتها من وجه إلى الخالق، ومن وجه إلى المخلوق، فلفظ التحول المشترك، في نسبته إلى العبد، غير نسبته إلى الرب بما يليق بجلاله.

- القول الثاني: نفي وصف الرب بالحركة، فلا يتحرك بعد أن لم يكن متحركاً؛ إذ لا تقوم بذاته الحوادث، فالتغير والتحول، وكلّ ما في معنى الحركة، دليل حدوث<sup>(2)</sup>، وتعاقب الأعراض دليل جسمية الذات، ومن ثمة دليل حدوثها. ونُقل هذا الاستدلال عن المعتزلة، وانتقل عنهم إلى الكلائية، والأشعرية، والسالمية، ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة؛ كأبي الحسن التميمي، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الحسن الزاغوني، وابن الجوزي، من أصحاب الإمام أحمد بن حنبل، وأبي المعالي الجويني، من أصحاب الإمام الشافعي، وأبي الوليد الباجي، من أصحاب الإمام مالك، وأبي الحسن الكرخي، من أصحاب الإمام أبي حنيفة<sup>(3)</sup>. والنفي، أيضاً، قول كثير من الفلاسفة القدماء وفلاسفة المسلمين كابن سينا وغيره، «وكلّ من أثبت حدوث العالم بحدوث الأعراض كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر بن الباقلاني، وأبي الوفاء بن عقيل، وغيرهم ممن سلك، في إثبات حدوث العالم، هذه الطريقة التي أنشأها قبلهم المعتزلة»<sup>(4)</sup>.

- القول الثالث: الإمساك عن نفي لفظ الحركة أو إثباته، وهو أحد اختيارات ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، في ما أعادا بناءه من نقاش كلامي في الحركة والتحول والنزول والمجيء، وعدَّ هذا القول اختياراً كثير من أهل الحديث والفقهاء، والصوفية كابن بطة وغيره<sup>(5)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ص 389.

(2) الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، (م.س)، ص 105.

(3) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 402.

(4) ابن تيمية، الاستقامة، (م.س)، ج 1، ص 72.

(5) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 403.

فكثير من أهل الحديث والسنة يتوقفون عن إثبات لفظ الحركة، لعدم مجيء الأثر به، مع إثبات المعنى اللائق منه في حقِّ الرب، كما ذكر ذلك ابن عبد البر الأندلسي<sup>(1)</sup>.

ومع أنَّ مختصر كتاب (الصواعق المرسلة)، لابن قيم الجوزية، قد عنون فصلاً من فصول الكتاب بـ: «ثبوت الانتقال والحركة لله تعالى»<sup>(2)</sup>، فإنَّ مضمون الفصل الإمساك عن الإثبات والنفي، والتوقف في المسألة، وفيه: «أما الذين أمسكوا عن الأمرين، وقالوا: لا نقول يتحرَّك وينتقل، ولا ننفي ذلك عنه. فهم أسعد بالصواب والاتباع، فإنَّهم نطقوا بما نطق به النص، وسكتوا عمَّا سكت عنه، وتظهر صحة هذه الطريقة ظهوراً تاماً، فيما إذا كانت الألفاظ التي سكت النص عنها، مجتمعة محتملة لمعنيين؛ صحيح وفاسد، كلفظ الحركة، والانتقال، والجسم، والحيز، والجهة، والأعراض، والحوادث، والعلة، والتغير، والتركيب، ونحو ذلك من الألفاظ التي تحتها حقٌّ وباطل، فهذه لا تُقبل مطلقاً، ولا تُرد مطلقاً، فإنَّ الله -سبحانه- لم يُثبت لنفسه هذه المسميات، ولم ينفيها عنه، فمن أثبتها مطلقاً فقد أخطأ، ومن نفاها مطلقاً فقد أخطأ، فإنَّ معانيها منقسمة إلى ما يمتنع إثباته لله، وما يجب إثباته له. فإنَّ الانتقال يُراد به انتقال الجسم والعرض من مكان هو محتاج إليه، إلى مكان آخر يحتاج إليه، فهو يمتنع إثباته للرب تعالى، وكذلك الحركة، إذا أريد بها هذا المعنى، امتنع إثباتها لله تعالى، ويُراد بالحركة والانتقال، حركة الفاعل، من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً، وانتقاله، أيضاً، من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً، فهذا المعنى حقٌّ في نفسه، لا يُعقل كون الفاعل فاعلاً إلا به، فنفيه عن الفاعل نفياً لحقيقة الفعل، وتعطيل له»<sup>(3)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 402.

(2) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، (م.س.)، ص 388.

(3) المصدر نفسه، ص 389.



وعلى الرغم من ترجيح ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، الإمساك عن النفي والإثبات، في ما لم يرد به نص صريح، ولفظ منقول، فإنهما لم يقعا في التفويض المطلق للمعنى المراد من نصوص وألفاظ النزول والإتيان، والتحول والتدني والتدلي؛ بل ميّزا بين تفويض المعنى، وتفويض الكيفية، وأثبتا أنّ الواجب تفويض كيفية نسبة الصفة إلى الحقّ المجهول، وعدم تفويض المعنى المعلوم والمعقول؛ بل يجب إثباته وبيانه؛ لأنّ الحقّ يُخاطب الناس بما يفهمون، ولا ينسب إليه التعمية، والإلغاز، والتلبيس على العباد. والتفويض مسلك خاطئ في باب الأسماء والصفات، أهل السنة والجماعة منه براء<sup>(1)</sup>.

كما أنّ نفي ألفاظ لم يرد بها النص ليس، أيضاً، طريقة ولا مسلك السلف وأهل الحديث والأثر، مثل ألفاظ الحركة والانتقال والجسم وغيرها، فهي ألفاظ مجملة، تحوي مقبولاً ومرفوضاً، والقاعدة في ذلك أنّه لا يصح نفي المجمال، حتى يُستفصل عن المراد به، كي لا يعمّ النفي الحقّ والباطل معاً، في هذه الألفاظ المشتركة، وكي لا يكون التنزيه، بنفي وتعطيل معنى كماليّ وإيجابيّ في هذه الألفاظ، بمجرد توهم معنى يحتمل النقص.

وعلى هذا الأساس، عدّ ابن تيمية تنزيه الله عن الحركة والتحول والانتقال، من النفي المجمال المحدث، الذي لم يدلّ عليه نصّ من الكتاب والسنة؛ بل إنّ هذا النفي يتضمّن سلب صفات ثابتة ولاتئة بالله، كالنزول، والإتيان، والمجيء، والعلو، والاستواء على العرش... وليس النفي المفصّل، أيضاً، طريقة الوحي، ولا من هدي السلف<sup>(2)</sup>.

### 3- إيجابية إثبات الحركة وكمالها:

يكشف تشريح الهرمينوطيقا الكلامية والفلسفية الإسلامية للحركة، وما تحتها من أنواع، كالانتقال، والتحول، والتغير، والتطور، وتفكيك معانيها

(1) الشبل، عبد العزيز، التنبيه على المخالفات العقيدية في فتح الباري، (م.س)، ص 27.

(2) المصدر نفسه، ص 52.

اللغوية والاصطلاحية، عن إمكانات عديدة لفهم جنس الحركة عموماً، على غير المعنى الفيزيائي والمكاني، الذي اختزلها النفي فيه، وهو معنى: إفراغ حيز وشغل غيره. وقد لاحظ ابن تيمية من استعراضه حجج نفاة الحركة وأقوالهم فيها، أنهم إنّما يصدرون عن تصور حَيِّزِي ومكاني فيزيائي للحركة، «ولا يعرفون للحركة من معنى، إلا أنّها انتقال جسم من مكان إلى مكان»<sup>(1)</sup>، متناسين أنّ نفي جنس الحركة عموماً عن الحق، وقد تكون الحركة في ما ليس في مكان، هو إثبات ضمنّي لعكس الحركة، وهو الثبوت والجمود والسكون وعدم التحرك، التي هي من صفات الجمادات، والمقعدين، والموتى، والأصنام التي لا حياة فيها. والمصير إلى هذه الدلالة المخالفة للحركة، أفضع في حقّ الرب، من القول بالحركة في حقّه، وأقرب إلى سلب صفات الكمال عنه، من إثباتها، وإنّما قيل عن الأصنام، التي عبدت من دون الله، إنّها لا تعقل، ولا تسمع، ولا تبصر، ولا تنفع. ولَمَّا كان الحقّ كلّ يوم هو في شأن، من غير أن يشغله شأن عن شأن، جاز، في حقّه، أن يفعل ما يشاء، وكيفما شاء، على ما يليق به، فهو الفاعل لما يريد. فمن ينفي عنه الحركة، يُثبت له ضمناً سكوناً، ومن ينفي عنه الحركة والسكون، باعتبارهما أعراضاً للأجسام وحوادث، لم يُثبت له صفة أصلاً، ومن أثبت له الحركة والسكون باعتبار مشيئة تجليه في أيّهما شاء، فقد خرج من القسمة العقلية للموجود، إلى تجليات الوجود، وأحوال الظاهر في المظاهر، فله الحركة بمقتضى تنوع أسمائه واختلافها، وله الثبات المناسب لكمال الذات في وجودها واستغنائها عن العالم. وفي ذلك يقول ابن عربي: «المناسبة بين الحق والسكون، الثابت، والمناسبة بين الحق والحركة، تنوع الأسماء، فله الحركة وله السكون، ففي أيهما تجلّى فلا بُال»<sup>(2)</sup>.

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 394.

(2) ابن عربي، كتاب الشاهد، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)،

إنّ تخطيط النظار في أصل الحركة وتعريفها كان بسبب حصر الحركة في اصطلاحهم المكاني، وهو: التحيّز، «كحركة أجسامنا من حيّز إلى حيّز، وحركة الهواء، والماء، والتراب، والسحاب، من حيّز إلى حيّز؛ حيث يفرغ الأول ويشغل الثاني»<sup>(1)</sup>. وعلى هذا التأسيس الاصطلاحي الاختزالي لمعنى الحركة، تمّ نفي جميع ظواهر النصوص المشعرة بالحركة في حقّه تعالى، فكان النفاة إنّما ينفون معنى الحركة الذي اصطَلَحُوا عليه، لا الحركة في كلّ معانيها اللغوية، التي فيها الحركة في المكان وفي غيره.

وإذا كان الحدّ الكلامي للحركة حدّاً حصرياً لها في المعنى المكاني، فإنّ التعريف الفلسفي، حسب ابن تيمية، قد توسّع في معاني الحركة، وفتح باباً معقولاً، لإعادة النظر في الحدّ الكلامي التحكّمي الضيق، بإقرار هذا الحدّ الفلسفي أنّ لفظ الحركة يشمل كلّ ما فيه «تحول من حال إلى حال»؛ إذ يقول الفلاسفة: «حقيقة الحركة هي الحدوث أو الحصول، والخروج من القوة إلى الفعل، يسيراً يسيراً بالتدرّج»<sup>(2)</sup>.

من ثمة قد توصف النفس أو الروح، التي ليست جسماً، بالحركة، أو بنوع منها، عند الفلاسفة، مع أنّهم، في رأي ابن تيمية، تناقضوا بجعلهم الحركة مختصة بالأجسام، وبوصفهم النفس أو الروح بها، التي لا تدخل عندهم في مسمى الجسم.

ولدعم اتفاق اللغة والفلسفة، ومن ثمة الشرع معهما؛ أي اتفاق صحيح المنقول مع صريح المعقول، بعبارة ابن تيمية، في عدم حصر الحركة في التحول من مكان إلى مكان، يستعير ابن تيمية من الفلسفة تقسيمها القديم للحركة، بجعلها جنساً تحته أنواع:

- حركة في الكيف.

- حركة في الكم.

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 394.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 395.

- حركة في الوضع.

- حركة في الأين.

«فالحركة في الكيف هي تحول الشيء من صفة إلى صفة، مثل اسوداده، واحمراره، واخضراره، واصفراره، ومثل مصيره حلواً وحامضاً، ومثل تغيير رائحته، وكذلك في النفوس، كعلم الإنسان بعد جهله، وحبّه بعد بغضه، وإيمانه بعد كفره، وفرحه بعد حزنه، ورضاه بعد غضبه، كلّ هذه الأحوال النفسانية حركة في الكيف»<sup>(1)</sup>.

ويؤكد ابن تيمية أنّ هذا النوع من الحركة «في الكيف» هو الذي يحتجّ به من جوّز الحركة من الفلاسفة، في تنازعهم في قيامها بالرب، «فإن إرادته لإحداث الشيء عندهم حركة»<sup>(2)</sup>.

«أمّا الحركة في الكم، فمثل امتداد الشيء، مثل كبر الحيوان بعد صغره، وطوله بعد قصره، ومثل امتداد الشجر والنبات، وامتداد عروقه في الأرض، وأغصانه في الهواء. فهذا حركة في المقدار والكمية، كما أنّ الأول حركة في الصفات والكيفية»<sup>(3)</sup>.

«أما الحركة في الوضع، فمثل دوران الشيء في موضع واحد، كدوران الفلك، والمنجنون الذي يسمى الدولاب، وكحركة الرحى، وغير ذلك، فإنّه لا ينتقل من حيّز إلى حيّز؛ بل حيّزه واحد، لكن يختلف في أوضاعه، فيكون الجزء منه تارة محاذياً للجهة العليا، فيصير محاذياً للجهة السفلى، أو للجهة اليمنى، فيصير محاذياً للجهة اليسرى»<sup>(4)</sup>.

أما الحركة في الأين، فهي الحركة المكانية؛ أي الانتقال من حيّز إلى حيّز، كما فهم ذلك النفاة، من مجموع معاني الحركة، والأمر ليس كذلك،

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 395.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 395.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 395.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 395.

فأنواع الحركة الثلاثة السابقة كلّها ليس فيها ما يدلّ على انتقال جسم من حيّز إلى حيّز؛ إذ الانتقالات والاستحالات فيها حركات تتمّ من غير انتقال جسم، ولا إفراغ مكان، وبها فُسر النزول، عند من أثبتته بغير انتقال، ولا زوال عن مكان. وبها، أيضاً، فسّرت حركة ما ليس بجسم كالروح والنفس.

فإذا كان الإنسان يجد في نفسه وروحه، من تحرّك وتحول إلى حبّ بعد كره وبغض، وإلى فرح بعد حزن، وإلى علم بعد جهل، على غير حركة جسمه في المكان بالانتقال من موضع إلى موضع، ومن غير تشبيه حركة الروح بحركة الجسم، مع دخول كلّ هذه الاستحالات، والتغيّرات، والتحولات في جنس الحركة عموماً ومطلقاً، فإنّ صفة حركة الرب، وهو أكمل وأعلى وأتمّ من هذه المخلوقات، أولى بأن لا تكون مشابهة لحركة الجسم والروح؛ إذ الاشتراك في لفظ الحركة كالاشتراك في صفات ومسميات العلم، والحياة، والإرادة، والقدرة، وغيرها. وليس اتصاف الخلق بها، مبرراً نفيها عن الرب، أو وصمها بالنقص، «فإذا علّم بضرورة العقول أنّ الوجود فيه ما هو موجود قديم واجب بنفسه، وفيه ما هو محدث موجود ممكن بنفسه، فهذان الموجودان اتفقا في مسمى الوجود، وامتاز واحد منهما عن الآخر بخصوص وجوده، فمن لم يُثبت ما بين الموجودين من الاتفاق، وما بينهما من الافتراق، وإلا لزمه أن تكون الموجودات كلّها قديمة واجبة بأنفسها، أو محدثة ممكنة مفتقرة إلى غيرها، وكلاهما معلوم الفساد بالاضطرار. فتعين إثبات الاتفاق من وجه، والامتنياز من وجه، ونحن نعلم أنّ ما امتاز به الخالق الموجود عن سائر الموجودات، أعظم مما امتاز به سائر الموجودات بعضها عن بعض، فإذا كان الملك والبعض قد اشتركا في مسمى الوجود والحي، مع تفاوت ما بينهما، فالخالق -سبحانه- أولى بمباينته للمخلوقات، وإن حصلت الموافقة في بعض الأسماء والصفات»<sup>(1)</sup>.

إنّ ابن تيمية، في هذا التفكيك لمقولة الوجود، بيّن ما به الاشتراك

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 413.

والتشابه، وما به الامتياز والاختلاف، لم يَقم إلا بتعقيل وإعادة صوغ فلسفي لأقوال السلف وأهل الحديث والتصوف، في باب الأسماء والصفات، بأن جعل نسبة الصفة المشتركة إلى الرب غير نسبتها إلى العبد، وأنّ هذه النسبة هي معيار التمييز والفصل، لا الصفة في حدّ ذاتها. فهذا ابن خزيمة، من القرن الثالث الهجري، يشرح هذه القاعدة المرجعية: «ليس إيقاع اسم الوجه للخالق البارئ بموجب، عند ذوي الحجا والنهي، أنه يشبه وجه الخالق بوجوه بني آدم (...) فاتفاق اسم الوجه، وإيقاع اسم الوجه على وجه بني آدم، كما سُمي الله وجهه وجهاً، ولو كان تشبيهاً من علمائنا، لكان كلّ قائل: إنّ لبني آدم وجهاً، وللخنازير والقردة والكلاب والسباع والحمير والبغال والحيات والعقارب وجوهاً. قد شبه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير والقردة والكلاب وغيرها، ممّا ذكرت. ولست أحسب أنّ أعقل الجهمية والمعتلة عند نفسه، لو قال له أكرم الناس عليه: وجهك يشبه وجه الخنزير والقردة والدب والكلب والحصان والبغل، ونحو هذا، إلا غضب، وإلا خرج من سوء الأدب في الفحش من المنطق، من الشتم للمشبه وجهه بوجه ما ذكرنا، ولعله بعد يقذفه ويقذف أبويه (...) فتفكروا يا ذوي الألباب، أوجوه ما ذكرنا أقرب شبيهاً بوجوه بني آدم، أو وجه خالفنا بوجوه بني آدم؟ فإن لم تُطلق العرب تشبيه وجوه بني آدم بوجوه ما ذكرنا من السباع، واسم الوجه قد يقع على جميع وجوهها، كما يقع على وجوه بني آدم، فكيف يلزمنا أن يُقال لنا: أنتم مشبهة، ووجوه بني آدم ووجوه ما ذكرنا من السباع والبهايم محدثة، كلها مخلوقة، قد قضى الله فناءها وهلاكها، وقد كانت عدماً، فكوّنها الله وخلقها وأحدثها، وجميع ما ذكرنا من السباع والبهايم لوجوهها أبصار وخدود وجباه وأنوف وألسنة وأفواه وأسنان وشفاه، ولا يقول مُرْكَبٌ فيه العقل، لأحد بني آدم: وجهك شبيه بوجه خنزير، ولا عينك شبيهة بعين قرد، ولا فمك فم دب، ولا شفتاك كشفتي كلب، ولا خدك خد ذئب، إلا على المشاتمة، كما يرمي الرامي الإنسان بما ليس فيه. فإذا كان ما ذكرنا على ما

وصفنا، ثبت، عند العقلاء وأهل التمييز، أن مَنْ رمى أهل الآثار القائلين بكتاب ربهم، وسنة نبيهم ﷺ، بالتشبيه، قد قال الباطل والكذب والزور والبهتان، وخالف الكتاب والسنة<sup>(1)</sup>.

ما احتج به ابن خزيمة هو نظير ما احتج به مَنْ لا يَرَوْنَ نقصاً ولا تشبيهاً، في نسبة الحركة إلى الرب، أو، بعبارة ابن خزيمة، إيقاعها على الرب، أو وصف فعله بها، ما دامت الحركة نعم الصفات والكيفيات والكميات والأفعال والأحوال والشؤون، وتكون في الأجسام والأمكنة على غير ما تكون به في الأرواح والنفوس والأزمنة، وتكون في الأزمنة الطبيعية كحركة الليل والنهار والأوقات، كما تكون في الأزمنة اللغوية والسردية. وتشابه الاسم في دلالة العامة لا يلغي اختلافه في المسميات به، أو في نسبته إلى كلٍّ منسوب إليه، وهو إيقاعه وتقييده بموصوف به. فالصراع بين مثبتي الحركة ونفاتها ليس، في الحقيقة، نزاعاً بين مشبهة ومنزهة، وإنما هو خلاف في نمط نسبة الحركة وإضافتها إلى الموصوفين بها، إطلاقاً وتقييداً، وإهمالاً واستعمالاً، وتعميماً وتخصيصاً، وإجمالاً وتفصيلاً، فالكل منزّه ربه في اعتقاده الكمال، في ما أثبتته في الصفة، أو نفاه منها.

ثمة تعريف آخر أوسع يَحُدُّ به أهل اللغة، لفظ الحركة، فالحركة عندهم جنس الفعل، كيفما كان هذا الفعل، «فكل من فعل فعلاً فقد تحرك عندهم، ويسمون أحوال النفس حركة، فيقولون: تحركت فيه المحبة، وتحركت فيه الحمية، وتحرك غضبه، وتوصف هذه الأحوال بالحركة والسكون، فيقال: سكن غضبه»<sup>(2)</sup>.

#### 4- الحركة وهرمينوطيقا الأحوال:

انتهت القراءة المرجعية في دفاعها عن إيجابية الحركة، ودينامية

(1) ابن خزيمة، كتاب التوحيد، (م.س)، ص 23-24-25.

(2) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 395-396.

الصورة، المتضمنة في ألفاظ نصوص الكتاب والسنة، من تحوّل في الصورة، وإتيان فيها، ومجيء ونزول، وغيرها من الشؤون والأفعال، إلى إحداث نقلة في تنظير الحركة، من المفهوم المكاني والجسماني، إلى مفهوم زماني فعلي ونفساني، مرّده إلى أحوال الذات مع موضوعها، أو أحوال النفس المتحركة بالميل إلى مقصودها إرادة، ومحبة، وكرهاً، وغضباً، وغيرها من الميول والانفعالات؛ أي كل ما فيه «تحوّل النفس من حال إلى حال، وعمل النفس، وذلك حركة لها بحسبها، ولهذا يعبر بهذه المعاني بألفاظ الحركة»<sup>(1)</sup>.

فإن أثبتنا أن الحركة العامة هي: «التحول من حال إلى حال»، أو «القيام بفعل»، أو «الظهور بفعل»، أو «شؤون الذات في العالم ومع العالم»، أو «ميلها إلى موضوعها بفعل قصدي»، جاز لنا، بمقتضى الآية: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحْمَنُ: 29]، نسبة هذا المعنى الإيجابي والكمالي للحركة إلى الرب، بما يليق به، ويكون تحوله في صورة غير الصورة التي رآه فيها، كما في حديث التجلي يوم القيامة، محللول الإشكال على أصول أهل الحديث والأثر، ومخرجاً على قواعد اللغة والقراءة المرجعية، في كون الحركات، والسكنات، والأحوال، كلها للفاعل، وهو الله في سياق الآثار المتنازع فيها.

ويُعَدّ التحول من حال إلى حال، أو من صورة إلى صورة، الذي عُرِفَتْ به الحركة، تعريفاً جامعاً وشاملاً، وهو الأنسب والأعظم والأليق في وصف القدرة الإلهية على الفعل، حتى إن ابن تيمية قد اختار لفظ التحول «من حال إلى حال»، الذي ورد به النص، حداً مقبولاً وإيجابياً وكمالياً في وصف القدرة الإلهية، وإن كان من أشدّ المنتسبين إلى أهل الحديث، والمحسوبين على السلف، إنكاراً على أرباب الأحوال والتصوف، في باب التحول الإلهي في الصور، وانتقاداً، أيضاً، للمسلك اللغوي الاشتقاقي الذي تبناه ابن

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 398.



عربي، في بحثه عن آثار المعاني المودعة في الألفاظ، وتفكيك دلالاتها، وتوسيع إمكاناتها الاستدلالية، لبناء موقف قرائي يتجدد مع الوجود المتوسع، والأنفاس المتجددة التي تطلبها اللغة والنصوص.

وهذا نص لابن تيمية في تبني المسلك اللغوي الاشتقاقي الموسّع للألفاظ والمعاني، والمجدد للقراءة، مع أنه يؤاخذ غيره على التوسع فيه، المفضي إلى التحريف عنده، يقول: «الحركة العامة هي التحول من حال إلى حال، ومنه قولنا: لا حول ولا قوة إلا بالله، وفي الصحيحين: عن النبي ﷺ أنه قال لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه: «هل أدلك على كنز من كنوز الجنة؟»، قال: بلى، قال: «لا حول ولا قوة إلا بالله» (...) فلفظ الحول يتناول كل تحول من حال إلى حال، والقوة هي القدرة على ذلك التحول، فدلّت هذه الكلمة العظيمة على أنه ليس للعالم العلوي والسفلي حركة ولا تحول من حال إلى حال، ولا قدرة على ذلك إلا بالله، ومن الناس من يفسر ذلك بمعنى خاص، فيقول: لا حول من معصية إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعته إلا بمعونته، والصواب الذي عليه الجمهور هو التفسير الأول، وهو الذي يدل عليه اللفظ، فإن الحول لا يختص بالحول عن المعصية، وكذلك القوة لا تختص بالقوة على الطاعة؛ بل لفظ الحول يعمّ كل تحول، ومنه لفظ الحيلة، ووزنها فعلة بالكسر، وهي النوع المختص من الحول، كما يُقال: الجلسة، والقعدة، واللبسة، والإكلة، والضّجعة، ونحو ذلك بالكسر، هو النوع الخاص، وهو بالفتح المرة الواحدة، فالحيلة أصلها حولة، لكن لما جاءت الواو الساكنة بعد كسرة، قلبت ياء، كما في لفظ ميزان، وميقات، وميعاد، وزنه مِفْعَال، وقياسه موزان، وموقات، لكنه لما جاءت الواو الساكنة بعد كسرة قلبت ياء. قال تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً﴾ [النساء: 98]. من الحيل، فإنها نكرة في سياق النفي، فتعمّ جميع أنواع الحيل<sup>(1)</sup>.

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 400-401.

وما قاله عن التحوّل والحال والحيلة، في الاشتقاق، قاله، أيضاً، في لفظ التغير: «فقد ثبت في الأحاديث الصحيحة أنّ الله يوصف بالغيرة، وهي مشتقة من التغير، فقال ﷺ، في الحديث الصحيح: «لا أحد أغير من الله، أن يزني عبده، أو تزني أمته». وقال أيضاً: «لا أحد أحبّ إليه المدح من الله، من أجل ذلك مدح نفسه، ولا أحد أحبّ إليه العذر من الله، من أجل ذلك بعث الرسل وأنزل الكتب، ولا أحد أغير من الله، من أجل ذلك حرم الفواحش، ما ظهر منها وما بطن». وقال: «تعجبون من غيرة سعد؟ لأننا أغير منه، والله أغير مني»<sup>(1)</sup>. إلى أن يُثبت أنّ مسألة الصفات الاختيارية<sup>(2)</sup>، التي منها الحركة بكلّ أنواعها، وشؤون التحول، والإتيان، والتغير، هي من تمام حمده ومدحه: «فمن لم يُقرّ بها لم يمكنه الإقرار بأنّ الله محمود البتة، ولا أنّه رب العالمين (...) فمن لم يكن له فعل اختياري يقوم به؛ بل ولا يقدر على ذلك، لا يكون خالقاً ولا رباً للعالمين (...) فإنه من المعلوم بصريح العقل أنّه إذا خلق السموات والأرض، فلا بد من فعل يصير به خالقاً؛ وإلا فلو استمر الأمر على حال واحدة - لم يحدث الفعل - لكان الأمر على ما كان قبل أن يخلُق، وحينئذٍ لم يكن المخلوق موجوداً، فكذلك يجب أن لا يكون المخلوق موجوداً، إن كان الحال في المستقبل مثل ما كان في الماضي، لم يحدث من الربّ فعل، هو خلق السموات والأرض (...) وإذا اعتبرت سائر القرآن، وجدت أنه من لم يُقرّ بالصفات الاختيارية، لم يقم بحقيقة الإيمان، ولا القرآن»<sup>(3)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 151-152.

(2) الصفات الاختيارية، أو الأفعال الاختيارية، هي ما يقوم بذات الموصوف من الأمور الاختيارية، كالغضب والرضا والفرح، وكذلك القرب والاستواء والنزول، بل جميع الأفعال، كالخلق والإحسان. ويرى نفاة هذه الصفات الاختيارية، أنه لا يجوز أن يقوم بالرب شيء من الأمور الاختيارية، فلا يرضى على أحد بعد أن لم يكن راضياً عنه، ولا يغضب عليه بعد أن لم يكن غاضباً، إذا قيل إنّ ذلك قائم بذاته، وكذلك حركته بعد أن لم يكن تحرك، فهي من الأمر الاختياري، الذي يفيد قيام حوادث بالذات.

(3) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 157-161.

وعلى هذا المسلك القرائي الاشتقاقي، الذي يعدّ اللفظ مجرّة من المعاني، يرى ابن تيمية أنّ صفة التغير، التي قيل إنها من صفات الحوادث، وأنّ التغير على الله محال، هي لفظ مجمل، فالتغير، في اللغة، إضافة إلى كونه نواة لمعانٍ متعددة ومتغايرة، «لا يُراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث، فإنّ الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب، إذا تحركت: إنها تغيّرت، ولا يقولون للإنسان، إذا تكلم ومشى، إنه تغير، ولا يقولون، إذا طاف وصلى وأمر ونهى وركب، إنه تغير، إذا كان ذلك عادته؛ بل إنما يقولون تغير لمن استحال من صفة إلى صفة، كالشمس إذا زال نورها ظاهراً، لا يُقال إنّها تغيّرت، فإذا اصفرت، قيل تغيّرت. وكذلك الإنسان إذا مرض، أو تغير جسمه بجوع أو تعب، قيل تغير، وكذلك إذا تغير خُلُقُه ودينه، مثل أن يكون فاجراً فينقلب ويصير بَرّاً، أو يكون بَرّاً فينقلب فاجراً، فإنه يُقال قد تغير. وفي الحديث: رأيت وجه رسول الله ﷺ متغيراً. لما رأى منه أثر الجوع، ولم يزل يراه يركع ويسجد، فلم يسمّ حركته تغيراً، وكذلك يُقال: فلان قد تغير على فلان، إذا صار يبغضه بعد المحبة، فإذا كان ثابتاً على مودته، لم يُسمّ هَشَّتَه إليه وخطابه له تغيراً (...) فإذا كان هذا معنى التغير، فالرب -تعالى- لم يزل موصوفاً بصفات الكمال، منعوتاً بنعوت الجلال والإكرام، وكماله من لوازم ذاته، فيمتنع أن يزول عنه شيء من صفات كماله، ويمتنع أن يصير ناقصاً بعد كماله (...) وإذا قال المنازع: أنا أريد بكونه تغيّر أنّه تكلم بمشيئته وقدرته، وأنه يحب من الطاعة، ويفرح بتوبة التائب، ويأتي يوم القيامة، قيل: فهَبْ أنك سميت هذا تغيراً، فلم قلت إنّ هذا ممتنع، فهذا محل نزاع»<sup>(1)</sup>.

وقصد أنّ القول إنّ هذه الأفعال والصفات، التي سميت تغيراً، ممتنعة في حقّ الرب، قول غير صحيح، ولا يحسم مادة النزاع؛ لأن التغير قد يُعبّر عن معنى إيجابى في الحركة، كما قد يُراد به في بعض المواضع الاستحالة.

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 148-151.

ومن ثمة ففي معاني التغير ما يمتنع وصف الرب به، وفيه ما يليق به، من انتقال ونحول من صفة إلى صفة، وكلّ ما يدخل في الصفات الاختيارية، وفي أسمائه، فيعطي ويمنع، ويحيي ويميت، ويثيب ويعاقب، ويخفض ويرفع، ويعزّز ويذل. فله الشؤون كلّها، ولا يشغله شأن عن شأن.

بالاستفصال عن معاني الحركة والتحول، وتشريح دلالاتهما، يتبين أن النزاع في إثباتهما أو نفيهما عن الرب، نزاع لفظي بين ما يمتنع من معاني التحول والحركة في حق الرب وما يليق به، ولذلك كان النفاة إنما ينفون لوازم النقص في أنواع من الحركة، فيسحبونها على عموم لفظ الحركة، ويردونها جملة وتفصيلاً، وكان المثبتة إنّما يُثبتون لوازم الكمال في أنواع من الحركة، فيقتصرون على معانيها الإيجابية، المودعة في اللفظ، لو علّم وجه الحقّ فيها، ما رُدت، ولا دُفعت دفعاً مجملاً من غير تفصيل، وتحرّ وتفسر.

على العموم إنّ صفة الحركة، بالمعاني الإيجابية، التي شرّحت بها أنواعها ودلالاتها، ومنها التحوّل الذي يعني الانتقال من حالٍ إلى حال، ومن شأن إلى شأن، هي من لوازم الحياة، والقدرة، والإرادة، والمشئة، وهي، أيضاً، من لوازم الصورة في ظهورها وتشكلها، وصيرورتها وفاعليتها، وتحولاتها في التجليات وفي أعين الرائيين، وهي قاعدة التجلي، وهي من مقتضيات التوسع في العالم، وتجديد الخلق، وتطور التاريخ وتقدمه، وتفاعل الذوات. وإثباتها على العموم، نفي العجز عن الرب: «إذا قدّرنا موصوفين بهذه الصفات، أحدهما يقدر على التصرف بنفسه، فيأتي ويجيء، وينزل ويصعد، ونحو ذلك من أنواع الأفعال القائمة، والآخر يمتنع ذلك منه، فلا يُمكن أن يصدر منه شيء من هذه الأفعال، كان القادر على هذه الأفعال التي تصدر عنه أكمل ممن يمتنع صدورها عنه»<sup>(1)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 448.

## 5- من سؤال الهوية إلى سؤال العلاقة:

لقد بذلت القراءة المرجعية مع أهل الحديث، في صياغاتها المتطورة، جهوداً كبيرة لإبطال كون التحول دليل حدوث وجسمية، وعلامة نقص وانحطاط، واستيعاب المتغير داخل الثابت، مع أنّ أهل الحديث والسلفية أكثر مَنْ نُسبوا، من خصومهم، إلى الجمود ورفض التطور وحركة التاريخ والمجتمع، وإيجابية التغير والتحول. وتَحْمِلُ أطروحة ابن تيمية، المحسوب على نظار أهل الحديث، في الدفاع عن الانتساب الإلهي الكمالّي والإيجابي للحركة والتغير، عناصر تفكيك المادة الرسومية، التي أسهمت في جمود وسكون الخطاب السلفي، ففي رحم هذا الجمود على تاريخ السلف ومرجعية النصوص واللغة، وتوقيف دورة التطور والتحديث، نعر على اختلاف الأطروحة السلفية عن نفسها، بتضمنها لنقيضها الذي يهدمها، مثلما تضمّنت القراءة التأويلية، بدورها، عناصر تفكيكها وهدمها، بموقفها السلبي من الحركة بوصفها عندها، دليل قدح ونقص، لا انتساب لها إلى حضرة الألوهية المتعالية، فيما يتمّ مديح الثبات والسكون، باعتبارهما كمالاً في الذات.

وهذه المفارقة الملحوظة في مصير كلّ من القراءة المرجعية إلى نقيضها ومقلوبها، والقراءة التأويلية إلى ما يُضادها وإلى مقلوبها أيضاً، في حكميهما على الحركة والتحول والصورة، يدفعنا إلى إعادة النظر في التصنيفات المدرسية المستقرة للمذاهب والاتجاهات العقدية والفكرية الإسلامية، والمبنية على مُصادرات وأحكام قبلية، من مثل المقابلة المطلقة والحادة بين المذهبية السلفية في القول بلا عقلانيّتها وجمودها على النصوص وفي التاريخ، والمذهبية العقلانية في احتفالها بالعقل، والتطور، والتقدم، ودينامية التاريخ والنصوص والمجتمع. وهذا باب آخر من أبواب البحث في تجديد قراءتنا للتراث الإسلامي، وتحريره من الأحكام القبلية الاختزالية، والمصادرات الإيديولوجية المطلقة، ليس موضوعاً مباشراً لهذا الكتاب، وإن اتصل به من وجه.

إن القراءة المرجعية لابن تيمية، في دفاعها عن إيجابية الحركة، ودينامية التحول في الصور، مثلما أنها استمدت من نصوص الأسماء والصفات، وأقوال السلف، ومتون اللغة، دلائل أطروحتها في كمال الحركة، استمدت صياغتها النظرية المكتملة من الوراثة الصوفية، مع ابن عربي، للحكمة الإسلامية، في تأسيسها لجمالية الحركة، ودفاعها عن كمالية التغيير، واحتفائها بدينامية الصور الإلهية والتجليات، وانفتاحها على التجديد والتطوير باعتبارهما من سيرورات الروح، ومن صيرورة تاريخ وجود الإنسان في العالم، وخلقه على صورة الشؤون الإلهية، وأثرها فيه، يقول ابن عربي: «فالحق - سبحانه - في كل نفس في الخلق في شأن، وهو أثره في كل عين موجودة بكيفية خاصة»<sup>(1)</sup>، فالانتقالات في الأحوال «من أثر كونه كل يوم هو في شأن، والعالم كله على الصورة، وليس هو غير الشؤون التي تظهر بها، ولا يشهد هذا الأمر، كشفاً، إلا أصحاب الأحوال، ولا يشهدا، حالاً، إلا أهل السياحات، ولا يشهدا، علماً، إلا القائلون بتجدد الأعراض في كل زمان [أي الأشاعرة]...»<sup>(2)</sup>. وبمقتضى أن لا تكرر في الوجود للاتساع الإلهي المستوعب للتجدد الدائم للصور، فـ «الاتساع الإلهي يُعطي أن لا يتكرر شيء في الوجود، وهو الذي عولت عليه الطائفة، والناس في لبس من خلق جديد»<sup>(3)</sup>، فإن الحق خلاق على الدوام، وهو معنى تحوُّله في الصور، فأين الثبات والسكون والاستقرار؟ «ولا يصح استقرار من موجود أصلاً، فإنَّ الاستقرار سكون، والسكون عدم الحركة»<sup>(4)</sup>. كما لا يصحَّ تشابه وترادف في العالم، وهما إعادة وتكرار،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 401.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 224.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 266. والإشارة هنا إلى الآية القرآنية: ﴿أَفَمَبِينًا بِالْحَلَقِ الْأَوَّلِ

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: 15].

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 629.

«فاللوهية أوسع من أن تُعيد، ولكن الأمثال حُجب على أعين العمي (...) والحق خلّاق، فأين التكرار؟»<sup>(1)</sup>.

ولا بأس في نقل نصّ لابن عربي في التحول والحركة، شاهدٍ على أصول مادة ابن تيمية في الصياغة النظرية لأطروحة إيجابية الحركة والتحول في الصور: «فاعلم أن الحركات، وهي المعاني التي تكون عنها الانتقالات، واختلف أصحابنا فيها؛ هل هي ذوات أم هي نسب، وهي عندنا نسب، وهذه النسب تعطي من الأحكام بحسب ما تنسب إليه، فلها نسبة في المتحيزات تخالف نسبتها في غير المتحيزات، ونسبة في الأجسام تخالف نسبتها في الجواهر، وما من موجود إلا ولها فيه نسبة خاصة، وإن كانت نسبة، قال رسول الله ﷺ: «ينزل ربنا إلى السماء الدنيا في الثلث الباقي من الليل»... وهو موصوف -سبحانه- بأنه على عرشه مستوٍ، بالمعنى الذي أراده، وهو -سبحانه- معكم أينما كنتم، كما يليق به، وهو أقرب من جبل الوريد إلينا، وهو -تعالى- في العماء ما فوقه هواء، وما تحته هواء، فهذا كله يدل على ما يُراد بالانتقالات، فقد يكون ظهور حُكم صفة على صفة، وقد يكون الانتقال من حال إلى حال، وقد يكون من حيز إلى حيز، وقد يكون من مكان إلى مكان، وقد يكون من منزلة إلى منزلة، فقد أعلمتكم أن الانتقال سارٍ في جميع الموجودات على ما تستحقه ذواتها، فتختلف كيفيات النسب، وكله راجع إلى حكم الحركة، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿سَنَفَعُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ﴾ [الرَّحْمَن: 31]. وقوله: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحْمَن: 29]...»<sup>(2)</sup>.

إنّ اعتبار الحركة نسباً، وإضافات، وتعلقات، وتضائفات، بين الذات وموضوعها القصدي، مثلها مثل سائر الأسماء والصفات، هو نقلة نوعية كبرى في التراث الهرمينوطيقي الإسلامي، ستسمح باحتضان جميع القراءات المرجعية والتأويلية داخلها، والذهاب بها في اتجاه فك الارتباط بين الإحالة

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 372.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 629.

في هذه الأسماء على الذات المجردة والغنية في تعاليها، والمجهولة العين والكيف، والتي لا مدخل للتفكير فيها، وبين الإحالة على مراتب ظهورها في أفعالها القصدية، وحركية قصدها إلى العالم، بأسمائها التي هي نسب وتضائفات بين قاصد ومقصود، وهذه المراتب هي موضوع التفكير والتأمل الوحيد المتاح أمام المعرفة الإنسانية؛ إذ المعرفة بالأسماء والصفات لا تعلق لها بعلم الذات أصلاً، وإنما بعلم مراتب تجلياتها، فوجب التمييز في حديث ابن عربي عن ديناميَّة الصورة، وإيجابية الحركة، والتحول، والتغير، والشؤون، بين التجلي الذاتي الممنوع وغير المتحقق، والتجلي الاعتباري الممكن والمتحقق في المظاهر، والمعتقدات، والمراتب. يقول ابن عربي: «اعلم أن التجلي الذاتي ممنوع بلا خلاف بين أهل الحقائق في غير مظهر، والتجلي في المظاهر، وهو التجلي في صور المعتقدات، كائن بلا خلاف، والتجلي في المعقولات كائن بلا خلاف، وهما تجلي الاعتبارات؛ لأن هذه المظاهر، سواء كانت صور المعقولات أم صور المعتقدات، فإنَّها جسور يُعبر عليها بالعلم؛ أي يُعلم أنَّ وراء هذه الصور أمراً لا يصح أن يُشهد، ولا أن يُعلم»<sup>(1)</sup>.

لقد نُقل الكلام في الحركة والتحول في الصور من مجال الذات، في عينها وصفاتها النفسية الثبوتية، وهو المجال الممتنع والمغلق دون الكون والعلم، لانفراد الحق به، إلى مجال الألوهية من حيث تحققها وظهورها في مألوه؛ أي من حيث توجهاتها إلى مقصودين بأفعالها القصدية، وهي تجلياتها وتعلقاتها بالعالم، عبر أسماء وصفات، هي نسب وإضافات بين متضائفين، كخالق ومخلوق، ورب ومربوب، ورحيم ومرحوم، فهذه الإضافات تختلف باختلاف التوجهات، التي هي حركات الذات القاصدة في اتجاه موضوعها القصدي. ويرى ابن عربي أنَّ اختلاف الحركات لاختلاف التوجهات، واختلاف التوجهات لاختلاف المقاصد، واختلاف المقاصد لاختلاف

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 606.



التجليات، واختلاف التجليات لاختلاف الشرائع، واختلاف الشرائع لاختلاف النسب الإلهية، واختلاف النسب لاختلاف الأزمان، واختلاف الأزمان لاختلاف الحركات. «ودار الدور، فكلّ شيء أخذته من هذه المسائل صلح أن يكون أولاً وآخرأً ووسطاً، وهكذا كلّ أمر دوري يقبل كلّ جزء منه، بالفرض، الأوليّة والآخريّة وما بينهما»<sup>(1)</sup>.

## 6- الأحوال والشؤون:

بقيام القراءة البرزخية باستبعاد الذات المتعالية في عمائها، وعزلتها، وغناها، من مجال التدبر والتأمل، تكون قد حصرت موضوعها المعرفي في الظهورات والتجليات، والظهورات والتجليات هي أحوال للذات مع موضوعها القصدي، وهذه الأحوال لا يمكن أن تظهر إلا بالتحول والحركة والخروج.

يرى ابن عربي أنّ التحول، في حديث التجلي في الصور يوم القيامة، متعلق بالظهور في صورة ومظهر، فالتحول نسب وإضافات تعطي من الأحكام بحسب ما تنسب إليه، فيكون التحول في الصور انتقالاً في الأحوال، وتقلباً فيها، لا حلولاً في ذوات أو أحياز، والحال من أحكام النسب، و«النسب أمور عدمية، ثابتة الحكم، معدومة العين»<sup>(2)</sup>.

وبعبارة أخرى، ليس الحال واقعة مادية أو شيئاً، وإنما ما ينشأ من اتصال الذات بالموضوع، من أوضاع اعتبارية، وإضافات تتعين بها مراتب الذات وأسمائها في وضعيات تواصلية وتعالقية، ويصبح فيها للموضوع وجود، من حيث كونه موضوعاً مقصوداً للذات، إمّا بقصد الإيجاد، أو الإعدام، أو العلم، أو الحب، أو البغض، فيصير الموضوع، بحسب توجه الذات إليه، موجوداً، أو معدوماً، أو معلوماً، أو محبوباً، أو مبغضاً...

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 266.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 195.

فالحال نعت للذات من حيث توجّـهها بفعل من الأفعال القصدية إلى موضوع مقصود. ويحصل الحال نسبة بين الاثنين، وأثراً من آثار التضاييف والتعالق بين ذات قاصدة وموضوع مقصود. وبالنسب، والإضافات، والعلاقات، تكثّرت الأسماء والأحكام على العين الواحدة، وتعدّدت صور الظهور والتجلي، فـ «الأسماء الإلهية نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة؛ إذ لا يصحّ هناك كثرة بوجـود أعيان فيه»<sup>(1)</sup>، ومن ثمة إنّ الذات المستغرقة في عمائها، وكمونها، وبطونها، والمعراة عن النسب والإضافات، والمعزولة عن موضوع قصدي تتوجه إليه، لا حكم لها، ولا اسم يُعقل لها، فإن توجّـهت إلى موضوعها بفعل قصديّ مخصوص، ظهر موضوعها باسم هذا التوجه والقصد، فظهر، مثلاً، باسم المحبوب أو المرحوم، كما ظهرت الذات باسم المحب أو الرحيم، وظهرت النسب والأحوال من محبة ورحمة.

على هذا يمكننا اعتبار الأحوال مجموع شؤون الذات مع موضوعها، وأصلها الإلهي كما تقدم، هو: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحْمَنُ: 29]، والشؤون، التي الحقّ فيها هي تحوّل في الصور، وتجليه فيها، وانتقاله من حال إلى حال، انتقال ظهور، وتجلّ، ومكانة، لا انتقال مكان<sup>(2)</sup>، انتقال يُعطي نسباً جديدة للذات، في صلتها بموضوعها القصدي. والشؤون، في الحقيقة، هي أيضاً أحوال الموضوع المقصود، «وتلك الشؤون أحوال

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 163.

(2) يرى ابن عربي أنّ ألفاظ التحول والحركة، عموماً، تشير إلى مظاهر تجليات الحقّ، وليس إلى ذات تحلّ بها الحوادث. يقول عن نزول الحقّ: «نزول ظهور وتجلّ، لا نزول حركة ونقلة». رد المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص 177. أمّا الانتقال من المكان إلى المكانة، فهو انتقال من الموقف الطبيعي الاعتيادي، إلى الموقف الفينومينولوجي الشعوري، من الكائن إلى الفعل، ومن الوجود إلى الظهور، ومن الذات إلى المرتبة، وهو معنى تأنيث المكان في قول ابن عربي، في رسالة ما لا يعول عليه: «المكان إذا لم يؤنث [المكانة] لا يعول عليه». رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 241.

المخلوق، وهم المَحالّ لوجودها فيهم، فإنه فيهم يخلق تلك الشؤون دائماً، والأحوال أعراض تعرض للكائنات، من الله يخلقها فيهم، عبّر عنها بالشأن الذي هو فيه، دنيا وآخرة<sup>(1)</sup>.

للسؤون، إذًا، نسبة إلى الذات من حيث توجهها إلى موضوع مقصود، أو طلبها الظهور بصورة، ولها نسبة إلى الموضوع من حيث كونه مقصوداً من الذات بفعل قصدي مخصوص، يقلب عليه صور التوجّه والظهور، ويتجدّد به خلقه، وتكوينه، وإنشاؤه.

ومن ملاحظة تجدد الشؤون، وتنوعها، ولا نهائيتها، وقع الخلط، والاشتباه، واللبس على النظر، في نسبة الشؤون إلى الذات، أو إلى الموضوع، فالقاعدة المعتمدة، عند جميع متكلمي المسلمين، أنّ الحقائق لا تتبدل ولا تتغير في ذاتها، وأنّ الأعيان لا تنقلب<sup>(2)</sup>، وأنّ الذات المطلقة من حيث حقيقتها ثابتة، لا يلحقها تغيير، ولا زوال، ولا انقلاب، وإلا خرجت عن هويتها، فكيف نفهم التحوّل في الصور، والانقلاب في الأحوال، كما ورد بها الحديث؟

ما فهمته القراءة المرجعية، انطلاقاً من منظومتها العقدية، في الأسماء والصفات، هو أنّها عين الذات، وأنّ التحوّل في الصور منسوب إلى الحق حقيقة، كما وصف بذلك نفسه من غير تكييف، ولا تمثيل، ولا تعطيل... وما فهمته القراءة التأويلية من ذلك أنّ هذه الأسماء هي غير الذات، وأنّ المتحوّل في الصور غيرها، من مَلَك، أو حدث، أو فعل أتى بهما الحق،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 384-385.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 164. وفي ج 2، ص 277: «أعيان الصور لا تنقلب، فإنّه يؤدي إلى انقلاب الحقائق، وإنّما الإدراكات تتعلق بالمدرجات، تلك المدرجات لها صحيحة لا شكّ فيها، فيتخيّل من لا علم له بالحقائق أنّ الأعيان انقلبت، وما انقلبت، ومن هنا يعلم تجلي الحق في القيامة، في صورة يتعوّذ أهل الموقف منها، وينزهون الحق عنها، ويستعيذون بالله منها، وهو الحق ما هو غيره، وذلك في أبصارهم، فإن الحق منزّه عن قيام التغيير به والتبديل».

فُنُسب تأويل ظواهر النصوص إلى التنزيه والتعطيل، كما نُسب الإمساك عن التأويل، والتمسك بظاهر نصّ التحول في الصور، إلى التشبيه والتمثيل، والفهم الثالث في القراءة البرزخية، عند ابن عربي، يكمن في تعليق الحديث عن الذات، ونقل هذا المشكل الهرمينوطيقي كلّهُ إلى البرزخ الجامع، الواصل والفاصل، القائم بين التعالي والمحايشة؛ حيث يصير المنقلب والمتحوّل هو أحوال الذات مع موضوعها، لا الذات في حدّ ذاتها، وأن هذا التحول من باب النّسب، والإضافات، والتعلقات، والشؤون، التي هي للذات مع موضوعها، فتتحوّل من نسبة الرازقية إلى الرازق والمرزوق، إلى نسبة الخالقية إلى الخالق والمخلوق، وهكذا في كلّ التضايقات القصديّة الناشئة من فعل قاصد متحقّق في البرزخ بين طرفين ليسا هما الذات المعزولة والمجردة والغنية عن العالمين، ولا الموضوع الممكن الذي لا يتوجه إليه فعل القصد، وإنّما هما طرفا البنية القصديّة في حدّ ذاتها، قاصد ومقصود، ف«لكلّ قصد خاص، تَجَلّى خاص»<sup>(1)</sup>، فقاصد الظهور بصورة ما؛ أي الظاهر في المظاهر، هو المتحول من مرتبة إلى مرتبة، وتحوله من توجهه بقصد ما، في مقصود يظهر له بدوره هذا الظاهر حسب معتقده، وحاجته، ومنزلته، فتكون الصورة ناشئة بين الذات والموضوع المقصود، وهي «حالة تُعَقّل بين المتجلي والمتجلي له»<sup>(2)</sup>، وهي المتحولة في أعين الرائيين تبعاً لاعتقادهم وعلمهم، وفي نمط ظهورها وتوجهها إلى مقصودين بالظهور لهم، وفي كلّ تجدد للظهور بفعل قصدي مخصوص، تتجدد النّسب والإضافات، وتكثر، وتعدد، ولا تتكرّر، من غير أن يمسّ ذلك هوية الذات الثابتة الغنية، المعرّاة عن الصّلات، والعلاقات، والإضافات، ومن غير أن يمسّ، في الوقت نفسه، الموضوع في افتقاره إلى مخصص، فزَيْد الإنسان، مثلاً، حقيقة ثابتة، وهويّته محدّدة في ذاته ونفسه المستقلة، وحينما تتوجّه حقيقته هذه إلى الظهور

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 266.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 104.

في صور ومراتب، تظهر بحسب هذه الصور والمراتب، فإن تزوج صار زوجاً، وإن وُلد له وَلد سُمي والدّاً وأباً، وإن احترف حرفة أو مهنة سُمي تاجراً، وفلاحاً، وطبيباً، وهو هو في ذاته لم يتغير، وإنما يظهر توجهه في كلّ مرتبة، بحسب نسبته إلى موضوع مخصوص تستدعيه أحواله، التي يتقلب فيها، لا عينه وذاته، فتكثر عليه الأوصاف والمسميات، التي تقيده بما تعلق به توجهه. وما صدر عن هذا التوجه القصدي من تخليق له في صور متعددة، هي أحكام وأحوال ذاته في العالم، وهذه الأحكام هي التي يقع فيها التبدل والتغير، لا حقيقة الذات الثابتة المجردة عن القيود والإضافات.

بالعودة إلى حديث التجلي والتحول الإلهي في صور الإنكار والتعرف، إنّ القراءة البرزخية لصور التحول تضع التحول في البرزخ، وتعدّه من التجليات الحاصلة بين الرائي والمرئي، الرائي بمعتقداته في الإثبات والنفي، والمرئي بحسب وجه نسبته إلى هذه المعتقدات، فمن ظهر له الظاهر في غير معتقده أنكره، ومن ظهر له في معتقده وعلامته أقرّ به، ولذلك لم يقل الراؤون: أنت الرب، ولا لست الرب، وإنما: «لست ربنا»، أو: «أنت ربنا» (كما أنّه لم يرد في القرآن لفظ الرب إلا مضافاً). فربطوا ربوبيته بمربوبيتهم، ونسبوا إليهم، وهي الصورة أو النسبة، فلم يروا، في حالي الإنكار أو الإقرار، إلا ربّهم لا ذات الرب، كما أنّ الرب لم يظهر لهم في ذاته، وإنما في علاقتهم به؛ أي في صوره ومراتب ظهوره التي وقع فيها التجلي والتحول، وكلّ مؤمن في مشهّدي الإنكار والتعرف والإقرار، إنّما رأى مطلوبه ومعتقده في ربه، وعلامته التي يعبد الله فيها، فإن رآه في علامته وفي الصورة التي يمسكها عنه؛ أي في معتقده، أقرّ به، وإن رآه في علامة وصورة ومعتقد غيره أنكره، وهو هو في ذاته، لم يكن غيره، لا تحصره علامة، ولا صورة، ولا يحيط به معتقد، لا لأنه لا صورة له؛ بل لأن له كل الصور، فاختلفت صوره وتجلياته لاختلاف العقائد فيه، وتقلّبها في العلم به، وليس لاختلاف ذاته وتقلّبيها الممتنعين.

بذلك، تكون صور التحول حصيلة الرؤية النسبية؛ أي بالنسبة إلى المتجلي والمتجلّى له، بما يحققه التجلي من مضاعفة الرؤية والمعرفة، فتخرج الصورة فيهما، «جسداً برزخياً»<sup>(1)</sup>؛ أي بنسبتين نسبة إلى المتجلي، ونسبة إلى المتجلّى له، «فلا يرى الرائي من الحقّ أبداً حيث رآه، إلا نفسه، فهذا التجلي يُعرّفك بنفسك وبنفسه»<sup>(2)</sup>.

إنّ الأحوال هي عين الصور، كما يقول ابن عربي: «حالنا عين صورتنا»<sup>(3)</sup>، لا عين الذات الساذجة المغلقة على نفسها وهويتها الخاصة. والحال، أو الصورة نسبة بينية؛ بين صاحب الحال والصورة، في تعلّقاته وتضايقاته المتجددة والمخصوصة، فبصفة كون الحقّ ظاهراً، من اسمه الظاهر، يُدرّك ويُرى في القيود، التي هي تحولاته في الصور، والتي يتعيّن فيها؛ أي في صور وأحوال الارتباطات بموضوع تَعَيُّنه، ويتكثر الظاهر بتعدد الاعتبار والإضافات، ومن حيث كون الحقّ باطناً، لا تُدرّكه الأبصار، ولا يتعيّن، ولا تضبطه صورة مخصوصة؛ لأنّ له كل الصور، ومن ثمة لم تُدرّكه الأبصار في ما رُكّب فيها من طلب الإحاطة، والضبط، والإمساك بصورة ثابتة لهذا الحقّ، الذي سَمِيَ نفسه الظاهر، والباطن، والأول، والآخر، وله الظهور في الصور، والبطون في الهوية، «فهو الظاهر من حيث المظاهر، وهو الباطن من حيث الهوية»<sup>(4)</sup>. وهو هو في كلّ الأحوال، «فمنا من يعرفه، ومنا من لا يعرفه، فمن عرفه عبده في كلّ حال، ومن لم يعرفه أنكره في كلّ حال، وقد ثبت في الصحيح أنّ النبي ﷺ قال: «الحمد لله على كلّ حال». فأثنى عليه على كلّ حال؛ لأنه المعطي بتجليه كل حال»<sup>(5)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 163.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 667.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 23.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 93.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 307.

على أنّ الحال مثلما فيه حظّ للمرئي، فإنّ فيه حظّاً، أيضاً، للرائي، فهو تركيب قصدي جدلي بين توجّه طالب الظهور والرؤية، وقابليّة المطلوب لأن يكون مجلّى لهذا التوجه. ولما كان الحال على هذا الوضع الاعتباري الجدلي، كان الظهور على حسب استعدادات المظاهر، فمن أنكر أن يكون الظاهر في الصورة هو الرب المعبود، في حديث التجلي يوم القيامة، وتعوذ من الصورة، فلاّنّ استعداده وقابليته محصوران في العلامة التي تعرّف ربه فيها وقيّد فيها بعقد مخصوص، «فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي»<sup>(1)</sup>، فإن رآه في علامةٍ غيرها أنكرها، وأنكره، وتعوذ منه، حتى يظهر له في علامته التي تناسب اعتقاده، وقابليته، واستعداده، فيعرفه ويقبله، والمتجلي هو هو على كلّ حال؛ حال الإنكار، وحال الإقرار. فيكون التحول والتغير إنّما هما في العلامة والصورة، وفي نظر الرائي، لا في حقيقة المرئي الذاتية. ولهذا ألحّ ابن عربي على ضرورة استبعاد الذات في بطونها وغيبها، من هذه الأوضاع الاعتبارية والعقدية، التي هي شؤون الحق في العالم ومع العالم، وشؤون العالم معه، «فعين صورة من تجلّى، عين صورة من قبل ذلك التجلي، فهو المتجلي والمتجلّى له. فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته، ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنی»<sup>(2)</sup>.

## 7- أصحاب العلامات وأصحاب التجليات:

بناء على هذه المعرفة العجيبة للأحوال والصور، إنّ من عرفوا الحق في صورته، بعد إنكاره في صور غيرها، إنّما عرفوا اعتقادهم فيه؛ أي صورتهم وحالهم معه، فصاحب العقيدة عقد عليه علامة لا يُجاوزها إلى غيرها، ولا يقبل عقله وتقييده له في علامة وصورة، أن تكون له علامة أو صورة غيرها، فإن رآه في غير صورة معتقده، أنكره وتعوذ منه، منزهاً صورة معتقده عن هذا الظاهر. وإذا كان هذا حال صاحب العقل والمعتقد، الطالب للحصر

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 121.

(2) المصدر نفسه، ص 121.

والتحديد في نعتٍ واحد، وصورة واحدة معقولة ومقيدة بعقد مضبوط وثابت، وهو معذور؛ إذ ليس في وسعه وطاقته إلا الضبط، وطلب الإمساك بربه في علامته وعقيدته، فإنَّ حال المؤمن العارف المراقب لربه في كلّ أحواله وشؤونهِ وتجلياته، حسب ابن عربي، يتقلَّب مع تجليات الحق، ويقبل كلّ صور التجلي، ويقف مع الحق في كلّ الصور والمعتقدات، وها هنا وقع التمييز بين الموقف الطبيعي الصادر عن العقل، والموقف الشعوري الصادر عن القلب، من حيث ما رُكِّب في الأول من قوة التقييد والحصر والربط والضبط، «فإنَّ العقل قيد، فيحصر الأمر في نعت واحد، والحقيقة تأبى الحصر في الأمر نفسه»<sup>(1)</sup>، وما رُكِّب في الثاني من قوة التقليل والتطور والتحول والتغير، ومواكبة صور الحق المبددة والمتحولة على الدوام، «فإنَّ القلب معلوم بالتقليل في الأحوال دائماً، فهو لا يَبْقَى على حالة واحدة، فكذلك التجليات الإلهية، فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها»<sup>(2)</sup>. فمن طاقة القلب أن يعلم «تَقَلَّبَ الحق في الصور، بتقليبه في الأشكال»<sup>(3)</sup>، وأن يتعرف الوحدة في الكثرة، وأن يشعر بالواحد في مختلف تجلياته اللامتناهية، في ما شاء من المظاهر والقيود، من غير أن تقيد هذه المظاهر، أو تمنعه من الظهور في غيرها؛ إذ الحق «مطلق الوجود، ولم يكن له تقييد مانع من تقييد؛ بل له التقييدات كلها، فهو مطلق التقييد لا يحكم عليه تقييد دون تقييد»<sup>(4)</sup>.

ولشدة التحول الإلهي في الصور، وتقلب الحق في الشؤون، وظهور الإنكار لهذه الشؤون والصور مِنْ وَجْهِ وَجْهَةٍ، وتعرُّفها من وَجْهِ آخَر وَجْهَةٍ

(1) المصدر نفسه، ص 122.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س.)، ج 1، ص 289.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س.)، ج 1، ص 122.

(4) الشهرزوري، إبراهيم بن حسن، مطلع الجود بتحقيق التنزيه في وحدة الوجود، ضمن: رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2007م، ص 58.



أخرى، مع تحقق العارف أن ما ثمة إلا وجه الله، أنكره من أنكره، وأقر به من أقر به، ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 115]، لزم الصوفية من أصحاب البرازخ، في هذا الشأن الإلهي المحير، قاعدة عدم الإنكار، خشية أن يفوتهم من ربهم علم حقيقة ما عليه أمر الصورة الإلهية من تبدل وتحول، أو يسقطوا في اعتقاد جزئي ينافي كمال الحق في اتساع تجليه، في ما شاء من مظاهر ومجال، من غير أن تقيده صورة، أو يمنعه مانع عن الظهور لعباده، بحسب استعدادهم، وأحوالهم، وقابليتهم، ورأوا أن توسعة الاستعداد، والاشتغال على قابليتهم الذاتية لاستيعاب التحول والتقلب مع الحق في شؤونه، هو عين الاجتهاد المطلوب منهم، والكفيل بالتخفيف من كثافة الحجب البشرية، حتى يروا الأمر على ما هو عليه في نفسه، وهو الذي عبر عنه الإنباء الإلهي في الوحي، واستشكلته الأفهام والعقول، فهي إما تُردّه وتُنكره، أو تتأوله ليناسب أدلتها، ونظرها، ومعتقدها، وموازينها، فتقف عند ما أوقفتها عليه هذه الموازين، وتقف مع العلامات، ولا ترى الحق الساري فيها، والحقيقة العابرة لها، فلا تشهد إلا صورة اعتقادها في الحق، فهي تنزع في الله منزعاً، «بحسب ما أعطاهها نظرها في الذي اتخذته دليلاً على العلم به، فاختلفت مقالاتهم في الله، اختلافاً شديداً، وهم أصحاب العلامات، لما ارتبطوا بها»<sup>(1)</sup>.

إن أزمة الوعي السيمبائي الديني لأصحاب العلامات تكمن في تأويلهم للصورة على أنها علامة تدل على الحق، أو تدل على غيره، فيما الصورة أثر سريان الحق في كل شيء، أو وجه الحق في كل شيء، فثمة فرق لدى ابن عربي بين العلم بالتجليات المفتوحة، والعلم بالعلامات المغلقة، في بحث الأول عن آثار الظهور في البرازخ؛ أي الظاهر في المظاهر، وبحث الثاني عن مرجع العلامة وإحالتها؛ أي مدلول الدال فيها، فالأثر من غياب، يُرى بين مؤثر ومؤثر فيه، والعلامة دليل حضور، تحمل مدلولها ومرجعها، لا

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص402.

بينية فيها، وإن شئنا قلنا العلامة أيقون يحمل خصائص مرجعه، وهي موضوعة للاستدلال، والأثر فعل مؤثر في مؤثر فيه، أو إشارة جمعية إلى الحضور في الغياب، له وجه إلى المؤثر، ووجه إلى المؤثر فيه، الأثر يحدث صورة بينية وبرزخية، والعلامة تدل على مرجع، الأثر أثر «في»، والعلامة علامة «على»، الأثر من النظام الإشاري، والعلامة من النظام الإحالي، العلامة تُمسك به في قيد، والأثر يبقيه مُسَرَّحاً بقيد وبغير قيد.

لهذا كان العارف الكامل، صاحب التجليات، عند ابن عربي، هو من عرف الله في كل شيء، وشهد أثره في كل الصور؛ إذ لا تحجبه علامة عن علامة، فهو الظاهر في جميع المظاهر، وذاك أنَّ التجلي الإلهي «لا حجاب عليه، ولكنه لا يُعرف أنه هو»<sup>(1)</sup>. وإنما الحُجب مربوطة على العقول، والستائر مسدلة على الأفهام، فلا تدركه إلا فيها، وهي العلامات التي تتعرَّف فيها العقائد ربها، ومن ثمة يتوجه اجتهد العارفين والسالكين، لا إلى التحقيق في العلامات والاستدلالات، وإنما إلى جعل قابلياتهم واستعداداتهم القلبية، أوسع ما يكون لاستقبال وقبول تجليات الحق، وأثره فيهم<sup>(2)</sup>، وهو عين جلاء مرآة القلب وصفائها، حتى لا يفوتهم شهود الحق

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 303.

(2) يورد الغزالي حكاية دالة، في هذا الباب، لتمثيل تباين طريقي أصحاب العلامات وأصحاب التجليات، يقول: «حكى أن أهل الصين والروم تباهاوا بحسن صناعة النقش والتصوير، بين يدي بعض الملوك، فاستقر رأي الملك على أن يُسلم إليه صفة ينقش أهل الصين منها جانباً، وأهل الروم جانباً، ويرخى بينهم حجاب، حيث لا يطلع كل فريق على صاحبه، فإذا فرغوا رفع الحجاب، ونظر إلى الجانبين، وعرف رجحان من رجح من الفريقين. ففعل ذلك، فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر، ودخل أهل الصين وراء الحجاب من غير صبغ، وهم يجلسون جانبهم ويصقلونه، والناس يتعجبون من توانيهم في طلب الصبغ، فلما فرغ أهل الروم، ادعى أهل الصين أنا، أيضاً، قد فرغنا، فقبل لهم: كيف فرغتم ولم يكن معكم صبغ، ولا اشتغلتم بنقش؟ فقالوا: ما عليكم! ارفعوا الحجاب وعلينا تصحيح دعوانا، فرفعوا الحجاب، وإذا بجانبهم وقد تلاأ فيه جميع الأصباغ الرومية =

في شؤونه وصوره، ولا يحجبهم شاهد أو شأن عن شأن، ولا تدفعهم إرادة التحكم والتحجير، إلى الوقوف مع الدليل والعلامة، ومع صورة، ورَدَّ أخرى.

من وصايا ابن عربي في ذلك: «إياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير؛ بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله -تعالى- أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: فأينما تولوا فثم وجه الله. وما ذكر أينا من أين»<sup>(1)</sup>. ولهذا سُمي العارفون عارفين؛ لأنهم يعرفون الوجه الذي للحق في كل معتقد فلا يُنكرونه، ولا يُضيقونه في علامة دون علامة، «فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه، ويجهله من يجهله (...) وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه. أي حَكَم، فالعالم يعلم من عُبد، وفي أي صورة ظهر حتى عُبد (...) فما عُبد غيرُ الله في كل معبود، فالأدنى من تخيل فيه الألوهية، فلولاً هذا التخيل ما عبد الحجر، ولا غيره، ولهذا قال: قل سموهم. فلو سموهم لسموهم حجارة، وشجرًا، وكوكبًا، ولو قيل لهم: مَنْ عبدتم؟ لقالوا: إلهاً»<sup>(2)</sup>، فالاسم حجر وشجر وكوكب، والمعبود فيها الله، وهم لا يقولون إنهم يعبدون حجرًا، وشجرًا، وكوكبًا.

يرى ابن عربي أن ما دُمَّ في الاعتقادات، هو مغالاتها في حصر الحق في علامة، أو آية، أو مظهر من مظاهر تجليه، فأمنت به من وجه، وكفرت به من وجه، «وأهل الكشف لهم الاطلاع على جميع المذاهب كلها، والنحل والممل والمقالات في الله اطلاعاً عاماً، لا يجهلون منه شيئاً، فما تظهر نَحلة

= الغربية؛ إذ كان قد صار كالمرآة لكثرة التصفية والجلاء، فازداد حسن جانبهم بمزيد الصفاء، وظهر فيه ما سعى في تحصيله غيرهم». الغزالي، ميزان العمل، ضبط أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1989م، ص 42-43.

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 113.

(2) المصدر نفسه، ص 72.

من منتحل، ولا ملة بناموس خاص تكون عليه، ولا مقالة تكون في الله، أو في كون من الأكوان، ما تناقض منها، وما اختلف وما تماثل، إلا ويعلم صاحب الكشف من أين أخذت هذه المقالة، أو الملة، أو النحلة، فينسبها إلى موضعها، ويُقيم عذراً لقائل بها، ولا يخطئه، ولا يجعل قوله عبثاً، فإن الله ما خلق سماء، ولا أرضاً، وما بينهما، باطلاً، ولا خلق الإنسان عبثاً؛ بل خلقه ليكون وحده على صورته. فكل ما في العالم جاهل بالكل، عالم بالبعض، إلا الإنسان الكامل وحده فإن الله علمه الأسماء كلها، وآتاه جوامع الكلم، فكمّلت صورته، فجمع بين صورة الحق وصورة العالم، فكان برزخاً بين الحق والعالم، مرآة منصوبة يرى الحق صورته في مرآة الإنسان، ويرى الخلق، أيضاً، صورته فيه. فمن حصل في هذه المرتبة، حصل رتبة الكمال الذي لا أكمل منه في الإمكان، ومعنى صورة الحق فيه إطلاق جميع الأسماء الإلهية عليه، كما جاء في الخبر، فبهم تُنصرون، والله الناصر، وبهم تُرزقون، والله الرازق، وبهم تُرحمون، والله الراحم. وقد ورد في القرآن في مَنْ عَلِمْنَا كَمَالَهُ، واعتقدنا ذلك فيه أنه: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 128]. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] أي لترحمهم<sup>(1)</sup>.

والمعلوم أنّ ما ذهب إليه ابن عربي، في قراءته البرزخية للتجليات، بوصفها حقائق بينية يدركها العارف في كليتها، باعتبار سريان الحق في صورها ومظاهرها، بما تقتضيه هذه المظاهر من استعداد وقبول، حسب الوسع والطاقة، لا علامات تدل عليه، أو تدل على غيره، هو من أشكال مسائل العلم الإلهي<sup>(2)</sup>. ولم يكن حديث التجلي في صور يوم القيامة الأصل الوحيد لهذه القراءة البرزخية، وإنما تفاعلت في عمل القراءة والكشف آيات ومرويات يصب بعضها في بعض، وتكشف بمجموعها عن إمكانات تشارحية، لفهم سريان الحق في جميع الموجودات، واندراجه في

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 398.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 132.

المعتقدات، بالحال ومراتب الظهور، لا بالحلول في مَحَالٍّ وأمكنة، فَمِنْ المرويات قوله في الحديث القدسي: «أنا عند ظن عبدي بي...»<sup>(1)</sup>، فالظن يُشَكِّلُهُ، وهو بحسب المعتقد، ومن القرآن قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَوْنَ فَنُجِ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: 115]، وقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسُجِّحُ بِهِ﴾ وَلَكِنْ لَا نَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ [الإِسْرَاء: 44]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الحَج: 18]، وقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإِسْرَاء: 23]... فما ثمة إلا مسيح ساجد وعابد له، ولا يفقه وجه تسبيح الجميع إلا مَنْ كان مع الحق في هذا الجميع، وأُعْطِيَ الجمعية، فأعطى كل موطن من مَوَاطِن التجلّي الإلهي ما يقتضيه؛ إذ «ما جهله أحد من خلق الله؛ لأنه ما خلقهم إلا ليعرفوه»<sup>(2)</sup>.

في هذا السياق، نظم ابن عربي ما نظمه من شعر صرح فيه بما أُوْخِذَ عليه، من تصويب ما مع جميع المعتقدين من حق، وإن قيدوه بعقد مخصوص، وحصروه في صورة متعينة، هي مظهر من مظاهر تجلياته، وأثر من آثار سريانه في الجميع، يظهر في الحدود والقيود، ولا تحده ولا تقيده، فله الإطلاق عن التقييد، كما له الظهور في القيود والمجالي والمظاهر والصور، في كل ما شاء كما يشاء. وَعَدَّ ابن عربي ذلك من تمام كمال الحق، وكونه فَعَالاً لما يريد، واسعاً متسعاً للجميع، خلاقاً على الدوام، وذا شؤون وصور يتقلب فيها، عَرَفَهَا من عَرَفَهَا فَأَقْرَبَهَا، وجعلها من جعلها فأَنكَرَهَا، وصوره في كلِّ ذلك، وعلى كلِّ حال، هي «مظاهر تعرفاته»<sup>(3)</sup>.

فمن ترجماته الشعرية لقبول صاحب التجليات جميع صور الحق السارية في العالم، قوله:

(1) تقدّم تخريجه.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص132.

(3) ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم، منشور مع كتاب: المسائل لإيضاح المسائل، (م.س)، ص123.

«عقد الخلائق في الإله عقائداً  
لما بدا صوراً لهم متحولاً  
وقال:

«لقد صار قلبي قابلاً كل صورة  
وبيت لأوثان وكعبة طائف  
أدين بدين الحب أنى توجهت  
فمرعى لغزلان ودير لرهبان  
وألواح توراة ومصحف قرآن  
ركائبه فالحب ديني وإيماني»<sup>(2)</sup>

وهذا الشهود المبني على القول بالتحول الإلهي في صور المعتقدات هو ما أثار حفيظة نفر من الفقهاء وأهل الحديث، للتصدي لأي نزعة روحية في الإسلام تتطلع إلى أبعد من العلامات، في قراءة وفهم التجليات، وتغامر بالاطمئنان العقدي في العلامة المستقرة، بفتحها على المتعدد والمختلف والمتحول؛ بل في إثباتها مناسبة ما بين الحق والخلق، واشتراكاً أو شركة في بناء الصورة، بتوغلها في تفصيل كيفيات التجلي، وتوسيع اختصاصه بالآخرة، ليشمل الدنيا والبرازخ، ما يُخشى معه ضياع المعنى، وانقمار حراسه، وشغل العامة عن ما استقر في عقائدها من إيمان مُجَمَّل، وتنزيه مَحْض، وإمساك عن الخوض في المتشابه، وتفويض مقاصده إلى الرب.



(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص132.

(2) ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 2005م، ص62.



## الفصل الثالث

### من الرؤية إلى التجليات والتراخي

#### 1- التبادل القصدي:

شنت القراءة المرجعية حملة شديدة على من اتخذوا من حديث التجلي في الصور يوم القيامة معتمدَهم في القول بتجلّي الحق دنيا وآخرة، وكون تجلّيه إنّما يقع في ظهوراته في الأشياء والمعتقدات. وإلى ابن تيمية صار زمام قيادة جبهة مواجهة أصحاب التجليات في الصور<sup>(1)</sup>، والتصدي لكلّ قراءة تأويلية أو تخيلية برزخية، تدفع بحديث التجلي، إلى أبعد من خصوص سياقه، وأوسع في تدبره من حضره في مجرد علامات وأدلة على

---

(1) لا يميز ابن تيمية بين أصحاب التجليات وأصحاب الوحدة، فهم عنده فرقة واحدة، ويجعلهم في تصنيفه للطوائف المنحرفة في كتابه: درء تعارض العقل والنقل، من أهل التخيل، وإن اضطرب في إلحاق ابن عربي بإحدى الفرقتين، فتارة هو حلولي اتحادي، وتارة هو قائل بالتجليات، التي تميز الظاهر عن المظاهر. وقد بنى ابن خلدون تمييزه بين اتجاهات التصوف المتأخر على أساس الفرقتين: «أصحاب التجلي، وأصحاب الوحدة»، وعدّ ابن عربي، وابن الفارض، وابن سودكين، وابن برجان، والبوني، من الفرقة الأولى، فيما عدّ ابن سبعين، والتستري، وابن دهقان، من الفرقة الثانية. ينظر في ذلك كتابه: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ترتيب ودراسة أبو يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991م، ص212-214. أما تمييز ابن عربي في الباب، فهو بين صاحب النظر وصاحب التجلي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص473.



إثبات الرؤية، والردّ على نفاتها، ونصرة عقيدة الصفاتية. فقد رأى ابن تيمية أنّ جعل حديث التجلي الخاص بيوم القيامة أصلاً عاماً في الاعتقاد بأنّ كلّ الصور في العالم يأتي فيها الله، تأويل فاسد وباطل، وتلبيس وتحريف واستهزاء بآيات الله<sup>(1)</sup>. وذلك لأنّ مساق الحديث ومرجعياته أخروية، لا تعلق للدنيا بها، «فهو حجة على هؤلاء الاتحادية الجهمية، لا لهم، وأنّه مبطل لمذهبهم، مع أنّهم يجعلونه عمدتهم في دعواهم ظهوره في كلّ صورة من الصور المشهودة في الدنيا والآخرة، حتى في الجمادات والقاذورات»<sup>(2)</sup>.

ومن منطلق حرص ابن تيمية على تقييد الشرح والتفسير، بألفاظ الحديث، وحراسته للمعنى المحدود والواحد للتجلي الإلهي من الانفلات عن دائرته، وهي دلالته على إثبات الرؤية يوم القيامة فحسب، مع التمسك بنفي الرؤية في الدنيا، فإنّه يرى أنّ «الحديث مخصوص بحال مقيد، وهم يقولون بالإطلاق والتعميم، فأين هذا من هذا؟»<sup>(3)</sup>.

فالحديث عنده حجة في أنّ الرؤية لا تكون إلا يوم القيامة، وسؤال الصحابة عن إمكان رؤية الله يوم القيامة، في مقدمة الحديث، دليلٌ على أنّهم لا يرونه في الدنيا، ومن ثمة قيدت القراءة المرجعية لابن تيمية الرؤية بموطن التجلي الإلهي، الذي هو الدار الآخرة، ففيها تقع الرؤية والتجلي للذات الإلهية، كرامة لعباده المؤمنين، يقول: «قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنّه قال: «واعلموا أنّ أحداً منكم لن يرى ربّه حتى يموت». وقد اتفق أئمة المسلمين على أنّ أحداً من المؤمنين لا يرى الله بعينه في الدنيا، ولم يتنازعا إلا في النبي ﷺ، مع أنّ جماهير الأئمة على أنه لم يره بعينه في

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 117 و 130.

(2) ابن تيمية، بغية المرتاد، (م.س)، ص 172.

(3) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1983م، مج 1، (ج 1/3)، ص 116.

الدنيا، وعلى هذا دلّت الآثار الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، والصحابة، وأئمة المسلمين»<sup>(1)</sup>.

بقدر وضوح هرمينوطيقا ابن تيمية وحجته في إثبات الرؤية، والصورة، والتحول، والنزول، والإتيان، وجنس الحركة عموماً، بقدر غموض والتباس منازعته لأصحاب التجليات في هذه الألفاظ والصفات؛ إذ اختزل دلالات التجلي - كما قدمناها من نصوص ابن عربي - في الرؤية البصرية العيانية، فحكم على لازم قوله هذا، بردّ التجلي/ الرؤية دنيا، وإثباته في الآخرة، ونسب إلى القائلين بالتجلي، الذي هو غير الرؤية البصرية، أن ذات الله تُرى في الدنيا، وأنها هي عين الجمادات والقاذورات، والمخلوقات والكائنات، والحال أن ادعاءه هذا عليهم لا دليل عليه، ولم يصدر من أحد منهم، فقد ميزوا الذات الغنية في وجودها، وهويتها، وتعاليتها، عن تعييناتها في مظاهر تجلياتها بأسمائها وبالنسب والإضافات؛ خالق ومخلوق، وإله ومألوه، كما ميزوا الرؤية العيانية الحسية، في القراءة المرجعية، عن التجلي البرزخي الشعوري، في القراءة البرزخية التخيلية، وجعلوا كلامهم في التجليات من نظام النسب، والإضافات، والتضائفات القصدية، ومجاله الاعتقادات والحاجات التي يقع فيها التجلي، أو الظهور في المظاهر قصداً لا ذاتاً، كما حققنا أقوالهم في ذلك...

إنّ قول القائلين بتجلي الحق دنيا وآخرة لا يستوجب ما يدّعيه عليهم ابن تيمية من زعم بأنّ ذاته تُرى عياناً في الدنيا؛ إذ أثبتوا للتجلي معاني ودلالات ليس فيها معنى الرؤية البصرية الكاملة والجلية، كما في نسبة ابن تيمية ذلك إليهم، في تفسير قولهم إنه «الظاهر في المظاهر»، بمعنى «أنه حال في الوجود (...) وأنّ ذاته هي الظاهرة في المخلوقات»<sup>(2)</sup>، فالتجلي، في أبسط تعريفات ابن عربي له، هو: «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب بعد

(1) المصدر نفسه، ص 112.

(2) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 108-109.

الستر»<sup>(1)</sup>، وليس فيه من معنى الرؤية العيانية والبصرية للذات المتعالية ما حكم به ابن تيمية عليه بالهرطقة، والكفر، والمجازفة في الذات الإلهية؛ إذ بإثبات بنية التجلي الشعورية القصدية، نصير إلى أحد إثباتات ابن تيمية نفسه، لإمكان تحقق هذا الفعل الشعوري القصدي التضايقي في الدنيا، فمذهبه «أنّ أحداً لا يراه في الدنيا بعينه، لكن يُرى في المنام، ويحصل للقلوب في المكاشفات والمشاهدات، ما يُناسب حالها. ومن الناس من تقوى مشاهدة قلبه، حتى يظن أنه رأى ذلك بعينه وهو غلط، ومشاهدات القلوب تحصل بحسب إيمان العبد ومعرفته في صورة مثالية، كما بُسط في غير هذا الموضع»<sup>(2)</sup>.

إنّ إقرار ابن تيمية برؤية الحقّ في المنامات بعين الخيال، ورؤيته في العقائد بعين الإيمان والقلب، في صور مثالية، إثبات لمعنى التجليات في الدنيا، وإمكانها وعدم امتناعها شرعاً وعقلاً، فكيف صار إلى حضر التجلي كلية، في الرؤية البصرية، ومنعه، من ثمّ، في الدنيا، وتكفير القائلين به؟ وهو يعلم أنهم لا يعنون به إلا ما عناه به في إطلاقه، لا في تقييده بالحس والبصر، وإقراره السابق بالوضع الاعتباري الشعوري القصدي للتجلي في المجالي القلبية والاعتقادية، هو عين ما ذهب إليه ابن عربي في قوله: «فلا يشهد القلب ولا العين أبداً إلا صورة معتقده في الحقّ، فالحقّ الذي في المعتقد، هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه، فلا ترى العين إلا الحقّ الاعتقادي، ولا خفاء بتنوع الاعتقادات، فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقرّ به في ما قيده به إذا تجلى. ومن أطلقه عن التقييد، لم ينكره، وأقرّ به في كلّ صورة يتحوّل فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له، إلى ما لا يتناهى، فإنّ صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها»<sup>(3)</sup>.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 132.

(2) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 1، (ج 1/3)، ص 113.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 121.

بالعودة إلى نصوص ابن تيمية، حينما لا يكون في معرض شدة اللجاج والحجاج، نعثر على انفتاحات متسامحة في قبول التجليات في الدنيا، وتوسيع أفق تقبُّلها، على غير حصرها في الإدراك الحسي، أو في الرؤية البصرية العيانية الممتنعة في عالم الشهادة. فحين شرَّحه عقيدة الصوفي أبي طالب المكي، في ربِّه، بقوله: «ليس محبوساً في صورة، ولا موصوفاً بصفة، ولا محكوماً عليه بحكم، ولا يتجلَّى بوصف مرتين، ولا يظهر في صورة لاثنين... بل لكلَّ تجلٍّ منه صورة، ولكلَّ عبد عند ظهوره صفة... ولا نهاية لتجليه»<sup>(1)</sup>. قال ابن تيمية: «قلت هذا الذي ذكره من قُربه وإطلاقه، وأنه لا يتجلَّى بوصف مرتين، ولا يظهر في صورة لاثنين، هو حُكم ما يظهر لبعض السالكين، من قربه إلى قلوبهم، وتجليه لقلوبهم، لا أنَّ هذا هو وصفه في نفس الأمر، وأنه كما تحصل هذه التجليات المختلفة، تحصل يوم القيامة للعين (...). إذا قيل مثله فيما يحصل في القلوب، كان مقارباً»<sup>(2)</sup>، أي يقارب الحق، ولا يضاده، فكيف نزع، في ردوده في معرض المواجهة لا التفسير، عن التجلِّي كلِّ قيمة شرعية، وصادر مقاربتة للحق والحقيقة، بالحكم عليه بأحكام ومرجعية الرؤية البصرية الممتنعة في الدنيا؟

ليس موضوع الخلاف بين القراءة المرجعية والقراءة البرزخية هو في إمكان رؤية الذات الإلهية في الدنيا من امتناعها، كما أوهم ابن تيمية بذلك، لتجريد ابن عربي من الحقيقة التي يقاربها علم التجليات، بتجريد خطابه من أصوله الدينية، وسنده الشرعي المتمثل في نصوص الكتاب والسنة. فنزاعه في الحقيقة يستهدف إقصاء القراءة البرزخية للتجليات، من المجال الشرعي الذي يسندها، أو الذي تُبحر فيه، بإغراقها في دعوى مناقضة الأصول، ووجود النصوص. وما تقييد ابن تيمية للتجلي في الدنيا، في أحد أقواله الحجاجية، بالرؤية البصرية الممتنعة شهادة، إلا تحكُّم منه في معنى التجلي عند ابن

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 333.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 337.

عربي ومَن وافقه، لإخراج القائلين بالتجليات من عقيدة الرؤية، تارة بجعل قولهم بالتجليات إثباتاً منهم لقول كفريّ مفاده رؤية الذات عياناً في الدنيا، في مظاهر المخلوقات والقاذورات، وتارةً بجعل قولهم هذا بالتجليات، إنكاراً للرؤية العيانية للذات في الآخرة؛ لأن تجليات الآخرة، عندهم، ظهوراتٌ في المعتقدات والمعلومات، وليست رؤية عيانية حقيقية.

فقد حوّل ابن تيمية قولهم بالتجليات إلى قول بالرؤية في الدنيا، كما حوّل إقرارهم برؤية الآخرة إلى قول بالتجليات الاعتبارية فيها، ما سهل عليه التنفير من لفظ التجلي الوارد في نصوص الكتاب والسنة، بتحميله هذه المعاني المضطربة في الرؤية البصرية، وتحجير فهمه وتفسيره، مع تحجيم معانيه. وبذلك، يتأكد لدينا أن مناط الخلاف والنزاع بين القراءتين هو في تفسير التجلي بتضييق مجاله في الحس والرؤية البصرية، أو بالانتقال به إلى مجال الشعور والتبادل القصدي بين المتجلي والمتجلى له.

أما اعتبار ابن تيمية أنّ حديث التجلي، عموماً، مخصوص بالدار الآخرة، لا يتجاوزها إلى الدنيا، ولا يصحّ الاحتجاج به في إثبات تجليات للرب في الدنيا، فلا يصحّ إلا إذا عرّفنا التجلي بمعنى الرؤية البصرية العيانية، وهو تعريف غير وارد عند ابن عربي ومَن وصفهم ابن تيمية بالاتحادية والحلولية. وتوضح القراءة البرزخية خطأ حصر معنى التجلي في الرؤية البصرية، وكذا تخصيصه بالدار الآخرة دون الدنيا، في مستويين لقراءة الحديث:

### - المستوى الأول:

أن التجلي لا تعلق له بالذات، وإنما بالاعتبارات المذكورة سابقاً؛ أي بظهور الظاهر في المظاهر؛ خالق ومخلوق، ورحيم ومرحوم، ورازق ومرزوق... فهو من نظام النسب والإضافات، لا من نظام الذوات والهويات والجواهر، كما لا تعلق له بالرؤية البصرية العيانية الحسية، ولا بإحاطة الرؤية بالذات في غيبتها وبطونها. وقد بسطنا الحديث في هذا المستوى القرائي بما تحصل به الكفاية.

## - المستوى الثاني :

أن نص الحديث، ونصوص الإثبات غيره، قد نسبت إلى الحق صفات التجلي والظهور والنزول والتحول في الصور والضحك، ولا عبرة بكونها تحصل في الدنيا أو في الآخرة، أو في هذا الموطن أو ذاك؛ إذ الحق لا ينقسم في نفسه، إلى ما يحصل منه في الدنيا، وما يحصل منه في الآخرة، وإلى ما هو منه مخصوص بموطن دون موطن، إذا اعتبرنا التجلي، كما في القراءة المرجعية، هو رؤية الذات عياناً وجلاء، والتقسيم، في الحقيقة، إنما هو في أنماط الظهور القصدية، حسب توجه الظاهر، وقبول المظهر أو المجلي، واستعداده.

ويُستغرب من ابن تيمية أن يكون هذا الذي يُجادل فيه، ويماري فيه، ويردّه، هو رأيه الذي ينتصر له في أكثر من موقف وموضع من مناظراته ومصنفاته، حين اعتراضه على مقالات نفاة الصفات، تلك المقالات التي تحتجّ في نفي صفات بكونها وردت في معرض الإخبار عن أوصاف الرب في الآخرة، فردّوها بعدم صحة نسبتها إلى الرب في الدنيا، وفي عالم الشهادة. فقد حكى ابن تيمية أقوال السلف في الرد على من أنكروا صفات المجيء، والإتيان، والنزول، والهبوط، والدنو، والتدلي، والتحول، وتأولوها بوقوعها في عالم آخر ممكن، هو المجاز، أو الآخرة، أو القلب، فالنزول والمجيء من أمور هذا العالم الآخر، ولا تعلق لها بالدنيا وحقيقتها الموضوعية، وأورد واقعة دالة في إبطال هذا التمييز أو التخصيص، الخارج عن أقوال السلف في الحقيقة الموضوعية للنزول والتحول في الصور والحركة عموماً، ففي ما حكاه أبو عبد الله أحمد بن سعيد الرباطي، قال: «حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر، وحضر إسحاق بن راهويه، فسُئل عن حديث النزول: صحيح هو؟ قال: نعم، فقال له بعض قواد عبد الله: يا أبا يعقوب، أنزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم، قال: كيف ينزل؟ قال له إسحاق: أثبتّه، حتى أصف لك النزول. فقال له الرجل: أثبتّه. قال له إسحاق: قال الله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: 22]. فقال

الأمير عبد الله بن طاهر: يا أبا يعقوب، هذا يوم القيامة! فقال إسحاق: أعز الله الأمير، ومن يجيء يوم القيامة، من يمنعه اليوم؟<sup>(1)</sup>.

فابن تيمية، في استدلاله بحجة إسحاق بن راهويه، وبآية الواردة في سياق يوم القيامة: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: 22]، لم يقبل تخصيص النزول والمجيء بالآخرة، لخصوص سياق الآية، ولم يميز نزوله في الآخرة للحساب، والثواب، والعقاب، عن نزوله في الدنيا قرباً إلى عباده، فالنزول منه ثابت له، ولا مخصص له في العوالم والمواطن، لأنه نزول صفة له، بلا شرط ولا تحكّم موطن. ولم يقل ابن تيمية، في استحسانه حجة إسحاق بن راهويه، بضرورة التفريق بين «دار ودار»، كما في رده الشديد على ابن عربي، وابن سبعين، وسائر من سماهم اتحادية<sup>(2)</sup>؛ بل عمد إلى القياس، وعدم التفريق، في صفة نزول الرب ومجيئه، في الدارين، وجعل حصول النزول منه في الآخرة دليل عدم امتناع حصول ذلك منه في الدنيا. وهو حين رده على ابن عربي، في مسألة التجلي الإلهي في الدنيا، على فرض أنه قياسٌ على تجليه في الآخرة، وتمسكٌ بعموم اللفظ والصفة وتعلقها بموصوف، لا بخصوص سياق، أو مناسبة، أو قيد، يُنكر هذا التعميم، ويكفر القائلين به، محتجاً بأن سياق حديث التجلي في القيامة يخص هذه الدار، ولا يصح مده، أو النزول به إلى الدار الدنيا. فتكون قراءة ابن تيمية في الباب متناقضة مع أدلتها العامة في الأسماء والصفات، ومضطربة في إعمال الدليل في موضع، ونفيه وإبطاله في موضع شبيه به، أو هو أشبه به، إن لم يكن هو نفسه.

إذا كانت القراءة المرجعية لابن تيمية، لم تستفد من آية: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: 22]، أنّ المجيء فيها متعلق بالدار الآخرة وحدها، وأفادت أنّ المجيء متعلقه الموصوف به في الدارين، فما الذي منع

(1) ابن تيمية، الاستقامة، (م.س)، ج 1، ص 77-78. ودرء تعارض العقل والنقل، (م.س)، ج 2، ص 26-27. والأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 256.

(2) ابن تيمية، بغية المرتاد، (م.س)، ص 217.

هذه القراءة من الانسجام الداخلي مع أطروحتها، بإجراء هذا الاستنتاج على حديث التجلي في الصور؟ فترى مع دليلها وقاعدتها المطردة في الأسماء والصفات، أنّ التجلي هنا كالنزول والمجيء هناك، غير مخصوص ولا مقيد بدار دون دار.

إن حجة إسحاق بن راهويه، التي أعجب بها ابن تيمية، تفيد أن الحق الذي اتصف بصفة في دار لا يمتنع عليه أن يتصف بها في دار أخرى؛ إذ الصفة عنده تتعلق بالموصوف بها، لا بالدار والموطن، فصح للقراءة البرزخية أن تنتمي أطروحتها، في عموم التجليات في الدنيا والآخرة، إلى حجة إسحاق بن راهويه، وحجة السلف التي أعجب بها ابن تيمية في إبطال التعطيل والتخصيص والتمييز، فيقال لابن تيمية ما قيل للمعتز على حجة إسحاق بن راهويه: «وَمَنْ يتجلى يوم القيامة، فمن يمنعه اليوم؟»

حجة القراءة المرجعية لابن تيمية، وحجة القراءة البرزخية لابن عربي، تشتركان في «عدم المانع»، غير أن ابن تيمية رجع عنها، وخالف أصوله، بإثبات المانع في صفة التجلي، تضيقاً على من سماهم اتحادية وحلولية، ونفيه في صفة المجيء، وتوسيعاً مضاداً في مواجهة من يسميهم الجهمية والمعطلة. وما يقال في المجيء، والنزول، والإتيان، يقال في التجلي، والصورة، والتحول، وتشهد أصول ابن تيمية في الصفات أن أصحاب التجليات القائلين بالتجلي دنيا وآخرة لم يخرجوا عنها، وما عبر عنه في موقفه الرافض للتجلي في الدنيا هو تأزيم للقراءة المرجعية، بتأزيم استدلالاتها بالاضطراب، وعدم الاطراد، فاستدلالاته، التي أثبت بها صفات النزول والمجيء، دنيا وآخرة، ملزمة له في إثبات التجلي أيضاً، دنيا وآخرة، وإلا كان الدليل ينعكس ولا يطرّد، وسقط الاستدلال به، وبطلت حجته الاطرادية، التي ألزم بها ابن تيمية خصومه الذين سماهم المعطلة والجهمية، في باب الأسماء والصفات، في قوله: «إن القول في بعض صفات الله كالقول في سائرهما، وإن القول في صفاته كالقول في ذاته، وإن



من أثبت صفة دون صفة، مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، مع مشاركة إحداهما الأخرى، فيما به نفاها، كان متناقضاً»<sup>(1)</sup>.

هذا حُكم ابن تيمية على نفسه بالتناقض بين ما ذهب إليه من تقييد حديث التجلي الإلهي في الصور يوم القيامة، ورفضه الإطلاق والتعميم في التجليات، بقوله: «فالحديث مخصوص بحال مقيد، وهم [أي الصوفية أصحاب التجليات] يقولون بالإطلاق والتعميم، فأين هذا من هذا؟ (...) وهذا الحديث حجة عليهم -في هذا- أيضاً، فإنه لا فرق عندهم بين الدنيا والآخرة»<sup>(2)</sup>، وبين ما ذهب إليه في قول ثانٍ، من إنكار على من يقول بتخصيص آية النزول والمجيء بحال مقيد بالآخرة، والآية حجة في التقييد عند المخصّص، فإنه فرّق بين الدارين، وعند ابن تيمية في هذا القول الثاني، لا فرق بين الدارين لعدم المانع على الله من مجيئه ونزوله في مواطنهما، والعمدة رد ابن راهويه، الذي استحسّنه ابن تيمية: «ومَن يجيء يوم القيامة، من يمنعه اليوم؟»، فإن جوّز مجيء الحق في الدنيا قياساً على مجيئه يوم القيامة، كان هذا التجويز حجة مطردة ينبغي أن يُجوّزها، بالأوّل، لمن يعترض عليهم من أصحاب التجليات، في قولهم: إن التجلي واقع دنيا وآخرة.

قد يُنتصر للعمليات الهرمينوطيقية، التي أسندت القراءة المزدوجة لابن تيمية في موقفه من المجيء المعمم على الدارين، والتجلي المخصوص بدار دون دار، بوجود أدلة أخرى منفصلة عند ابن تيمية، غير دليل الامتناع وعدم الامتناع، وهو إثبات النصوص والمرويات الصحيحة للنزول والمجيء لفظاً، في الدنيا والآخرة، وفي غير آية المجيء يوم القيامة، ومنها حديث النزول في الدنيا: «ينزل ربنا إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول من يدعوني فأستجيب له...»<sup>(3)</sup>، في حين أن التجلي، عنده، في الدنيا لم يرد

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 238.

(2) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 1، (ج 1/3)، ص 116.

(3) تقدم تخريجه.

به نص؛ بل وردت نصوص في منعه وإحالاته، كما في أحاديث امتناع الرؤية في الدنيا، غير أن نقاشنا في لفظ التجلي وصفته، لا في الرؤية العيانية، التي اختلطت عند ابن تيمية بالتجلي. بل إن التجلي في الدنيا وردت به نصوص بلفظه، ومنها في سؤال موسى الرؤية، وإحالة الرب له على الجبل: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [الأعراف: 143]، فالتجلي في الدنيا ثابت بهذا النص.

## 2- شرعية الاختلاف في التجليات:

لعل كثرة النصوص على القراءة المرجعية، وتعذر إيجاد قاعدة شاملة، وناظم إبداعي لها، جعلها تضع لكل نص قانونه في التفسير، فتنكر في موضع ما تثبته في موضع، ويوقفنا قولاً ابن تيمية في النفي بدليل من النص، والإثبات بالدليل نفسه، على سمات الحيرة الهرمينوطيقية للقراءة المرجعية، في استعمال النصوص في نزاعات عقدية، تسلب عن الخصوم حقاً تقرره لنفسها، فيصير ما به الذم للخصم هو ما به المدح للولي النصير. هذه الحيرة المؤسَّسة بالكثرة النصية في كل الاتجاهات يعدها ابن عربي حقيقة وجودية لازمة لجميع القراء والقراءات، وهم معذورون لا يسعى العرفان إلى مخاصمتهم، أو إلى رفع الخلاف والتناقض من العالم؛ لأن المعرفة بالحق تؤثر لازم، وحيرة في كل الاتجاهات، لا ينضبط فيها قول، ويوجد الحق فيها مع كل واحد، من غير أن يكون هذا الواحد حاصراً له، والحال حاكم، «فلكل عبد حال، ولكل حال موطن، فبحاله يقول في ربه ما يجده في عقده، وبموطن ذلك الحال يتجلى له الحق في صورة اعتقاده، والحق كل ذلك، والحق وراء ذلك، فيُنْكَر ويُعْرَف»<sup>(1)</sup>.

نتبين مما تقدم أن الفرق بين ابن عربي وابن تيمية، في قراءتهما لحديث التجلي، فرق بين من يقبل محله واستعداده كل القراءات على أنها مرادة

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 265.

للحق، ويضع النصوص في البرزخ لدلائها على هذا وهذا، فتتسع الرؤية لكلّ التجليات إنكاراً وتعرفاً، وتنتفح العبارة للحيرة ولللامعنى، الذي يسكن النصوص، وتصير القراءة تجربة حدود وأقاصٍ، ومغامرة مفتوحة على كل الاحتمالات، بعدد أنفاس الخلائق وخواطر النفس، وبين من لا يقبل محله واستعداده إلا معتقده في المعنى الموضوعي الواحد الواضح القابل للإبصار، ومن ثمة رؤية الوحدة والانسجام وفرضهما، ومنع الكثرة والأضداد والتعدد والاختلاف في الحقيقة، ومطاردة الصور. إنّه، باختصار، فرق في الحساسية العقدية للتعدد والاختلاف، بين خوف منهما على صورة المعتقد المنسجم والماسك بحقيقته المستقرة المقيمة والمطمئنة، وبين اعتراف بهما وعدّهما من نظام الخلق والكون، على صورة التجليات الإلهية المختلفة والمتنوعة الشؤون. ومن ثمة اعتبرنا الفرق بين قراءة ابن تيمية وقراءة ابن عربي فرقاً في التقويم والحكم الأخلاقي على الاختلاف، بالسلبية والمروقية، أو بالإيجابية والشرعية والحقية. إنّه المضمون الحقيقي للنزاع الهرمينوطيقي في التجلي، بين إثباته المطلق، ونفيه المطلق، وتقييده، فالأقوال فيه تنازعت لأنّ حقيقة التجلي هكذا: نزاع صور تذهب وتجيء، وتنزل وتصعد، وتتحول فتعطي وتمنع، وتُظهر وتُخفي.

فالقراءة، أياً كانت، هي نفسها من نظام البرزخ، عرف أصحابها (أهل التعرف والاعتراف) ذلك أم جهلوه (أهل الإنكار والإقصاء)، حيرة بين الكثرة والوحدة، كثرة النصوص والأحكام ووحدة الأصول والعين، ردّ الكثرة إلى الوحدة، والجزئيات إلى الكليات، والفروع إلى الأصول، والمتشابه المعنى إلى محكمه، والمختلف إلى المتطابق، والمطلق إلى المقيد، والمقيد إلى المطلق.

على هذا الاعتبار، لم يكن قصدنا من محاورة ابن تيمية الردّ عليه من خارج معرفته وخطابه، وإنّما الكشف عن جانب من مواقفه الخاصة والمختلفة ضمن موقفه العام وخطابه المعروف، تلك المواقف المنسية

والمسكوت عنها، والمعترفة بشرعية التجليات وإيجابيتها. كما لم يكن قصدا من المقارنة بين ابن عربي وابن تيمية، في موقفيهما المختلفين من التجليات وحديث التجلي، الإنكار على ابن تيمية والانتصار لابن عربي، وإنما وضعهما بمقتضى أقوالهما في البرزخ، بتحرير مناط النزاع في قراءتيهما، وهو تنازع النصوص الأصول، في الإثبات والنفي، تعبيراً عن التوتر الأصلي في الحقيقة البرزخية للتجليات، بوصفها انفتاحاً للوجود على العدم، وانفلاتاً من التحديد والحدّ، واندراجاً أو انحجاباً للمعنى في اللامعنى، ومن ثمة يكون ابن عربي، بإقراره ما مع كلّ متعرف للمتجلي في المجالي، أو منكر له، من حق اعتقادي واعتباري، ليس في مواجهة ابن تيمية، ولا في مقابلته من جهة الحقيقة الوجودية التي يصدر عنها الاختلاف، وإنما هو في موقع الانفتاح على المعارض والموالي، والاتساع لرؤية الحق الذي مع ابن تيمية ومع غيره، من غير حصر ولا تحجير، فإنّ الحق لا يخلو منه قول، أو نظر، أو موقف، وكل صاحب مذهب، أو رأي، له من تجليات الحق في ذوقه وفكره ما يجعل من الاتساع الإلهي أمراً متحققاً، ومن له الإشراف على المقامات والمراتب «ميز وعرف كلّ شخص من أين تكلم، ومن نطقه، وأنه مصيب في مرتبته، غير مخطئ؛ بل لا خطأ مطلقاً في العالم»<sup>(1)</sup>.

إن ابن عربي، بهذه البرزخية والجمعية بين وجهي الحقيقة، هو أحد «أقوال ابن تيمية وفرضياته»، عندما لا يكون ابن تيمية في محل نزاع ومناظرة، وتتسع للجميع تجربته التقويمية الإيجابية والانفتاحية على المعتقدات والمذاهب، فيقول، عند الاعتراف، ما لا يقوله عند الإقصاء، يقول: «(فكل من أقر بالله) عنده من الإيمان بحسب ذلك، ثمّ لم تقم عليه الحجة بما جاءت به الأخبار، لم يكفر بجحده، وهذا يبين أنّ عامة أهل الصلاة مؤمنون بالله ورسوله، وإن اختلفت اعتقاداتهم في معبودهم وصفاته، إلا من كان منافقاً يُظهر الإيمان بلسانه، ويُبطن الكفر بالرسول، فهذا ليس

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص 541.

بمؤمن، وكل مَنْ في قلبه مثقال ذرة مِنَ الإيمان، ويدخل في هذا جميع المتنازعين في الصفات والقدر، على اختلاف عقائدهم. ولو كان يدخل الجنة إلا من يعرف الله كما يعرفه نبيه ﷺ، لم تدخل أُمته الجنة، فإنهم -أو أكثرهم- لا يستطيعون هذه المعرفة؛ بل يدخلونها وتكون منازلهم متفاضلة بحسب إيمانهم ومعرفتهم. وإذا كان الرجل قد حصل له إيمان يعرف الله به، وأتى آخر بأكثر من ذلك عجز عنه، لم يُحْمَلْ ما لا يطيق، وإن كان يحصل له بذلك فتنة، لم يُحَدَّث بحديث يكون له فيه فتنة. فهذا أصل عظيم في تعليم الناس، ومخاطبتهم بالخطاب العام بالنصوص التي اشتركوا في سماعها، كالقرآن والحديث المشهور، وهم مختلفون في معنى ذلك»<sup>(1)</sup>.

فأثبت الاشتراك في التلقي السماعي للنصوص والألفاظ، واعترف بالاختلاف في الأفهام والقراءة والمعاني، وأقرّ بشرعية التعدد في الإيمان، ولم يُخرج المختلف من الملة. ويُستغرب أن لا يكون ما حكم به، في هذا «الأصل العظيم» في المعاملة، هو حكمه على ابن عربي، ومعاملته لمن سماهم حلولية واتحادية، بالحجر على مواقفهم، والوصاية على عقيدتهم في ربهم، والتحكم في عباراتهم وأذواقهم، بتحميلها ما لا يقصدونه أو يعنونه من إفساد وتضليل وتحريف. فمن حجر على غيره ارتياد آفاق النصوص وإشاراتها، والانفتاح على الوجود في كل مظهره، والاجتهاد المأجور، أصاب الحق أو أخطأه، لزمه الحجر على نفسه في ما حجره على غيره، ولزمه نظير ما ألزم به غيره<sup>(2)</sup>.

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 36.

(2) قد عاد على ابن تيمية توسّعه في التكفير، والقدرح، والتشنيع على شركائه في الحقيقة الدينية، بوبال، حيث تُقَطّط من مجادلاته ومناظراته، واجتهاداته الشخصية في حلّ إشكالات عقدية، ومسائل أصولية وتشريعية، موضوعات لتكفيره بدوره، وعدّه من أهل الإلحاد والزندقة والشذوذ عن السنة والجماعة. فقد كفره من الحنابلة ابن رجب الحنبلي في مسألة الطلاق الثلاث، وكفره تاج الدين السبكي في إنكاره وقوع الإجماع، وقوله بقدوم العالم، وعدم سرمدية العذاب، وغيرها من المسائل الأصول =

### 3- الآلهة المزعومة والمعاني المزعومة:

يسمح نقد ابن تيمية لقراءة ابن عربي حديث التجلي في الصور بإضاءة مزدوجة لكل من الرؤية والتجلي، في مشهدي التعرف والإنكار، سواء في سياق البعث والنشور والعبور إلى الجنة والنار، كما في الحديث الصحيح، أم في سياق القراءة في عالم النص، والعبور إلى الدلالة. فابن عربي، حسب ابن تيمية، باستعماله لفظ التجلي في تسمية الرؤية في الآخرة، يمهد لإنكار الرؤية العيانية الثابتة للمؤمنين في الآخرة، وهو، من ثم، من المحرومين منها في ذلك المقام، ومن المحجوبين عن ربهم، فإنكار نصية الرؤية، وتأويلها بالتجلي، تحقيق لعدم تعرف الرب في صورته الحقيقية المرئية، جلاء وعياناً في الآخرة. واعتبار ابن عربي، من جهة أخرى، حسب ابن تيمية، أن الرب يتجلى في الدنيا، أي يرى في صور جميع المخلوقات، اضطراباً في عقيدة التوحيد، وعدم تعرف علامة الرب التي بينه وبين المؤمنين، وهي العلامة الذاتية المميّزة له عن سائر مخلوقاته، وهذا الالتباس الذي حكم به ابن تيمية على قراءة ابن عربي، لعلامة الرب وصفته الذاتية المميزة، هو عين اضطراب أصحاب العقائد المخالفة في تعرف الرب الحقيقي من أربابهم المخلوقة، فيكون حكم تجليات الأرباب المزعومة، والرب الحقيقي، في الآخرة، منقولاً، أيضاً، إلى قراءة النصوص في الدنيا، فاضطراب العقائد المزعومة في ربّها يوم القيامة هو نظير اضطراب القراءات المنحرفة في الدنيا، ولذلك يكون الجزاء في الآخرة على قدر قراءة العلامة في الدنيا، وعلى قدر العمل، صورة بصورة، فيُجازى المؤمنون في القيامة برؤية علامتهم الصحيحة في ربهم، كما رأوها في الدنيا نصاً وخبراً، ويُجازى المنافقون والكفار باتباع آلهتهم المزعومة، التي تكبهم في النار، لما اعتقدوه من معاني الألوهية المزعومة فيهم.

---

= والفروع. ولا نحسب من كفره وبدعه في ما انفرد به من آراء، إلا مخطئاً الخطأ نفسه، الذي أوقع ابن تيمية في تجاوزات شنيعة في مسائل الخلاف مع المعتزلة والأشاعرة والصوفية من أهل السنة، ناهيك عن الشيعة، التي لم يتسع لها منهجه واعتقاده.

فالقراءة نظير الاعتقاد، والتجلي في النصوص نظير التجلي في النشور. فمن أنكر في الدنيا الرؤية، نُكِّرت عليه في الآخرة، ومن أقرَّ بها في الدنيا، شُرحت له في الآخرة، وتحققت عياناً .

#### 4- التجلي في المخلوقات والتجلي في الاعتقادات والتجلي في الحاجات:

يَسْتنتج ابن تيمية، في موقف قرائي آخر لنصوص ابن عربي، أن مضمون التجلي عنده هو إنكار الرؤية العيانية البصرية للذات الإلهية في الآخرة، فاعتبار ابن عربي، حسب ابن تيمية، رؤية الحق «هي تجليه في صور المخلوقات كلها»<sup>(1)</sup>، هو جعل الرؤية من جنس العلم والاعتقادات، لا تعلق لها بمرئي حقيقي موجود ومتميز وثابت، فالتجلي الإلهي، بذلك، لا يكون بحقيقة الذات، فهو، تارةً، ظهوره في جميع المخلوقات والأكوان، فيرى فيها على غير حقيقته، وهو، تارةً، تجلُّ تَكَيِّفه الصور الذهنية والخيالية، بما يُناسب اعتقادات أصحابها في ربهم، فيعرفونه إذا تجلى لهم في العلامات والأدلة التي معهم، وينكرونه في علامات وأدلة غيرها. ويرى ابن تيمية أن هذه المقالات الصادرة عن ابن عربي وأصحاب التجليات في مسألة الرؤية، هي عين الاضطراب والالتباس، الذي نفاه الحديث عن رؤية المؤمنين ربهم، فمقالات ابن عربي تثبت، حسب ابن تيمية، الرؤية العيانية للمخلوقات والأكوان، التي يتجلى فيها الرب بغير صورته، فتكون الصورة المرئية الظاهرة صور مخلوقات، ويكون الحق باطناً فيها، أو باطنها، وهو أخفى ما يكون، على وجه لا يَتمكن معه أحد من أن يراه كما هو في حقيقته الذاتية، فتكون المخلوقات بذلك حجاباً له لا يُرى إلا فيها.

وتكون نتيجة ذلك، في نقد ابن تيمية، أن رؤية الحق في ذاته عياناً، وبغير حجاب يحجبه، ممتنعة، فما ثمَّ، عند ابن عربي، إلا رؤية في حجاب، أو من وراء حجاب، وهذا لا يعني، عند ابن تيمية، إلا إنكار

(1) ابن تيمية، بغية المرتاد، (م.س)، ص 217.

الرؤية العيانية والبصرية للرب، واصطفافاً للقائلين بالتجليات، مع نفاة الرؤية الموضوعية للذات في الآخرة، واستبدال التجلي الاعتباري بها، فهم جهمية معطلة على مقالة المعتزلة، ونفاة الصفات، وأصحاب السلوب، الذين يصرحون بامتناع رؤية الذات<sup>(1)</sup>، ثم يَصُمُّون إلى هذه المقالة مقالة أخرى هي أنّ الرؤية تقع في الاعتقادات، فما يراه الراؤون هو معتقداتهم، لا حقيقة الذات الثابتة، فوق الاضطراب في قولهم؛ أنّه يُرى في مواد محسوسة ليست هو، ويُرى في صور ذهنية هي علامات، واعتقادات، وظنون، وكلها، حسب ابن تيمية، تأويل للرؤية حتى لا تكون رؤية عيانية للحق المتجلي بذاته وحقيقته للرئين يوم القيامة، من غير خفاء ولا التباس، ولا بُعد ولا حجاب. فحديث التجلي، عند ابن تيمية، بيان واضح «لرؤيته [تعالى] في غاية التجلي والظهور، حيث لا يلحق الرائي ضرر ولا ضيم، كما يلحقه عند رؤية الشيء الخفيّ والبعيد والمحجوب، ونحو ذلك. وعلى قول الجهمية، الأمر بالعكس، فإنّهم إذا قالوا يتجلى في كلّ صورة من صور الذباب والبعوض والبق والهلال والسهاء، ونحو ذلك من الأجسام الصغيرة، فمعلوم ما يلحق في رؤيتها من الضيم، ولا سيما عند صاحب الفصوص لا يراه، وإنما يرى الذوات التي يتجلى فيها. وأمّا إذا جعل الرؤية من جنس العلم، فجنس هذه لا يبقى فيها ضرر ولا ضيم، ولا يلحق فيها زحمة ولا مشقة، فتكون بين ذلك مما هو علم أو كالعلم، عديم الفائدة، بعيد المناسبة، لا يليق بمن هو من آحاد الناس، فضلاً عن أكمل الخلق وأعظمهم معرفة وبياناً، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين»<sup>(2)</sup>.

إنّ الرؤية الخفية للحق من غير جلاء، ولا وضوح، ولا حقيقة ظاهرة، هي، في هرمينوطيقا ابن تيمية، التي ربطت التجلي في الصورة الوارد في متن الحديث بسؤال الرؤية الوارد في سياق الحديث ومقدماته، مخالفة لقصد النبي

(1) ابن تيمية، بغية المرئاد، (م.س)، ص 217.

(2) المصدر نفسه، ص 218.



تأكيد الرؤية العيانية الجلية والبهية؛ إذ في سياق الحديث، قول النبي: «هل تُضامون (وفي رواية تضارون) في رؤية الشمس صحواً ليس دونها سحب؟» قالوا: لا، قال: «فهل تضامون في رؤية القمر صحواً، ليس دونه سحب؟» قالوا: لا. قال: «فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر» الحديث<sup>(1)</sup>. ويتساءل ابن تيمية: كيف يستقيم أن يؤكد الحديث رؤية الصحو والجلاء والوضوح التام، ثم يعرض الرؤية بغير ما أكده، من أنها تجلّ مشوش للرب في غيره، كما فسر ذلك أصحاب التجليات؟ وسؤال ابن تيمية هذا اعتقاد في انسجام النص، وتماثل وتطابق أوله مع وسطه وآخره، تبعاً لقراءته المرجعية.

إذ الرؤية في القراءة المرجعية لانسجام النص، يُفسّر المتشابه فيها في المتن بسياقها المحكم، فالمحكم السياق، والمتشابه المتن، وبذلك يرتفع الخلاف، وسياق الحديث يتضمن إجابات واضحة عن نوع الرؤية التي يرى بها المؤمنون ربهم، فهي واضحة وضوح «الشمس والقمر»، ولا يحجبها حاجب من مخلوق «سحاب»، ولا يلحقها «ضيم» من اعتقاد أو ظن، فردت متشابهات الحديث كلها، التي تمسكت بها القراءة البرزخية التخيلية، إلى محكمات سياق الحديث، التي تمسكت بها القراءة المرجعية.

وإذ يُشدد ابن تيمية على هذا الجزء السياقي من الحديث، ويوغل في بناء استنتاجاته في إثبات نوع الرؤية التي بشر بها النبي، وهي الرؤية الموضوعية للذات، كما في عقيدة السلف، فإنه لم يتوغل، كما توغل ابن عربي، في متن التجلي في الصورة، الذي صرح بالالتباس والتحول في الصور، وصور منكرة للرب تعوّد منها المؤمنون، وصور متعرّفة أقرّوا بها بعد إظهار العلامة. وهذا الجزء من متن الحديث هو موضع النزاع، ومحل الخلاف.

بينما ترى القراءة البرزخية عدم كفاية سياق الحديث، الذي احتج به ابن تيمية في التنقيص القطعي على وضوح التجلي، وتفسيره بالرؤية البصرية

(1) هذا الجزء أول حديث التجلي والرؤية والشفاعة، الذي تقدم تخريجه في هذا القسم من الكتاب، من رواية أبي هريرة، وأبي سعيد الخدري.

العيانية في غير حجاب، لأسباب تعود إلى هرمينوطيقا الكون والنص في الحديث، فمن هرمينوطيقا الكون أن الشمس والقمر لا يتمكن لأحد أن يفسر رؤيتهما على أنها رؤية ذاتيهما رؤية تامة وجلية وواضحة، وعن قرب، لوجود حجاب النور، وقيام البعد، فلا يُرى منهما إلا النور والشعاع والضوء، ولذلك لما سُئل الرسول في حديث أبي ذر الغفاري: هل رأيت ربك؟ أجاب: «نور أنى أراه!» وقال أيضاً: «رأيت نوراً»، فلم يُطابق بين رؤية نور ربه، ورؤية ذات الرب؛ بل إنه شبه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه ذات الحق بالشمس والقمر، فثبت أن رؤية الأنوار غير رؤية الذات، وأن جلاء النور غير جلاء الذات، والخلط إنما هو في القراءة المرجعية، التي ماثلت بين النور المشع من الذات، والذات في حقيقتها الكلية، مثلما ماثلت بين الشمس وشعاعها، والقمر وضوئه، كما جعلت رؤية الرائيين الشمس والقمر متطابقة، لا ضيم فيها ولا ضرر، وغفلت عن تعدد الرائيين، وتنوع رؤيتهم الشمس والقمر، وفيهم قوي النظر والبصر وضعيفهما. وفي الأحاديث المنفصلة، التي سنعرض لها في هذا الفصل، إثبات أن النور حجاب الحق، فلا يقال: إن رؤيته في تجلياته في الأنوار هي رؤية الذات جليلة، كما أثبتت الأحاديث اختلاف المؤمنين في رؤية ربهم في الجنة باختلاف أعمالهم ومراتبهم في الدنيا، وباختلاف وتفاضل مواطن الجنة وأزمانها، فرؤية الكثيب غير الرؤية عند دخول الجنة، ورؤية يوم الجمعة في الجنة غير رؤية العيدين... فيكون ما جعلته القراءة المرجعية لابن تيمية، مُحْكَمًا واضحاً للرؤية في سياق حديث التجلي، هو عين المتشابه، كما وضحته القراءة البرزخية.

## 5- الوجود والظهور:

الوجه الآخر لنقض مقالة «الوضوح وبغير حجاب» هي الرؤية في المشهد الأول لتجلي الرب، بغير الصورة التي يعرفون، فتعوزوا منها وأنكروها، ثم نزل في صورة أدنى منها، تعرّفوه فيها، وهو هو في الصورتين؛ المتحوّل عنها، والمتحوّل فيها، فيلزمُ ابن تيمية أن يقر بأن الرؤية الأولى غير جليلة،

وأن يميز، كما في الحديث، بين رؤية التعرف ورؤية الإنكار، أو رؤية في غاية الخفاء، ورؤية في غاية الجلاء، وهذا قد أنكره؛ لأنه لم يعتبر إلا المشهد الثاني من التجلي، وهو مشهد التعرف. فلو كان التجلي والظهور في الصورة بمعنى الرؤية العيانية للذات في غاية الجلاء، لما احتاج الرب إلى التحول في الصور بين خفي وجلي، ولو كان الأمر متعلقاً بالذات في حقيقتها وهويتها، لما أنكرت في صورة، وعُرفت في صورة، فدل الحديث -حسب القراءة البرزخية- على أن متعلق التجلي هو الصور والأسماء، لا الذات والهوية، وليس في الحديث ما يدل على رؤية الذات رؤية الجلاء، التي لا ضيم فيها، لَمَّا اختلفت في الرب مقالات المؤمنين، ناهيك عن غيرهم، بين منكّر ومتعَرِّف، فلم يبقَ إلا المصير إلى الإقرار بالتعدد في الرؤية من جهة الرائيين، ومن جهة المرئي، ومن جهة مواطن الرؤية؛ إذ تتحكم هذه الأطراف جميعها في تكييف الرؤية، وجعلها توتراً وتفاعلاً بين راءٍ ومرئي ومراءٍ، الأمر الذي يجعل تحقق الصورة تحققاً برزخياً، بين جلي وخفي، بمقتضى اسمه الظاهر، واسمه الباطن.

على أن تجلي الحق في الأكوان لا يعني حلول ذاته في المخلوقات، كما لا يعني ظهور الصورة في المرأة حلول المرئي فيها بذاته؛ بل ظهوره فيها، وهنا فرق آخر بين القول بظهور الظاهر في المظاهر، والقول بحلول ذاته فيها. ولا تُعطي الرؤية العيانية هذا المضمون الشعوري القصدي التضايفي، بقدر ما يُعطيه مفهوم التجلي نفسه، الذي يميز الظاهر في المظاهر، لا من حيث الذات الغنية والمتعالية، ولكن من حيث فعلها القصدي التبادلي؛ أي من حيث النسب والأثر بين المؤثر والمؤثر فيه<sup>(1)</sup>.

فيكون التحول في الصور، أو الظهور والتجلي فيها، هو أحوال الذات مع موضوعها القصدي، لا مبدأ في الذات الخالصة الغنية عن العالمين. والأحوال، كما وقفنا على ذلك، هي من عالم العلاقات والصلّات والروابط

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 183.

والتَّسَبُّب، تحصل بالتضاييف القصدي، «فلا هي ذاتية خالصة، ولا هي موضوعية خالصة؛ بل هي إحالة متبادلة بين الذات والموضوع»<sup>(1)</sup>. ويكون القول بتعدد ظهور الحق ومظاهره غير منافٍ للقول بأحادية ذاته، وللقول بالتنزيه المطلق للذات؛ إذ «لم يزل الحق غيباً في ما ظهر من الصور في الوجود»<sup>(2)</sup>.

لم يُعد ثمة ما يخشاه ابن تيمية، في القول بالتجلي الإلهي في الصور، من السقوط في دعوى الاتحاد والحلول المطلقين، وضياح التنزيه، ف: التنزيه باقٍ مع التجلي، لا يُضاده، ولا ينافيه، كما أن التجلي ليس تقييداً للحق؛ بل قبول لأن يظهر في ما يشاء من المجالي والمنصات، من غير قيد، ولا يتوقف وجوده الذاتي على هذه المجالي والقيود والتعينات، وإنما «القيود والتعينات شرط ظهوره في المراتب، لا شرط وجوده في حد ذاته»<sup>(3)</sup>، كما لا يؤثر تعدد التعلقات من المتعلق في كونه واحداً في ذاته.

يقتضي الكلام في التجليات، في القراءة البرزخية، تعليق الأحكام الطبيعية المعتادة، بالانتقال من الموقف الطبيعي في تعبيره عن بنية الظهور باصطلاحات الذات الخالصة، والرؤية الموضوعية، والإدراك الحسي المشترك، إلى «الموقف الظاهراتي البرزخي» في تأمله للبرازخ والتضاييفات، ونظره في المراتب لا الأشياء، وفي الآثار لا الأعيان، حتى يوفي التجلي في الصور معناه القصدي، بوصفه إحالة متبادلة بين الذات القاصدة والموضوع المقصود، «فمن أردت الوصول إليه لم تصل إليه إلا به وبك؛ بك

(1) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، (م.س)، مج 2، التوحيد، ص 374.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 19.

(3) الشهرزوري، رسالة: جلاء النظر في بقاء التنزيه مع التجلي في الصور، ضمن كتاب: رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2007م، ص 100. والعبارة منقولة عن علاء الدولة السمناني. وقد صححنا جملته القلقة: «في حدوداته»، بعبارة: «في حد ذاته»، وهي المنقولة في بعض كتب الشيعة عن علاء الدولة.

من حيث طلبك، وبه لأنه موضع قصدك، فالألوهة تطلب ذلك، والذات لا تطلبه»<sup>(1)</sup>.

إن القائلين بالتجليات ليسوا نفاة ذات، أو نفاة موضوع، حلولية أو اتحادية، حسب الاختزال الوارد في تقسيم ابن تيمية لهم، فهم مثبتة للذات، ومثبتة للموضوع، وكلامهم ليس في الذات والموضوع، من حيث هويتها وجوهرها ووجودها؛ بل في ظهورهما في التضافات القصدية المتبادلة، وفي استلزام الحقيقة للخلقية، «استلزام الرب للمربوب والخالق للمخلوق، فلا يلاحظ أحدهم دون الآخر»<sup>(2)</sup>. وهذا الموقف هو ما تعذر على خطاب ابن تيمية أن ينتقل في نقاشه إليه، مفضلاً عدم مغادرة ردوده مجال مرجعية الذات الغنية في وجودها، والمعراة عن تعلقاتها وتضافاتها في تجلياتها الصورية، وظهوراتها الأسماوية المتعينة، الأمر الذي لا يعول عليه ابن عربي في بناء المعرفة الإنسانية بالحق، ف«المعرفة بالله معراة من الأسماء الإلهية، لا يُعول عليها»<sup>(3)</sup>.

## 6- التجلي في حجاب الصورة:

يُميز ابن تيمية بين قراءتين لحديث التجلي في الصور؛ قراءة الجلاء، وقراءة الخفاء، الأولى تعدّ الرؤية الواردة في الحديث رؤيةً خالصةً وجليّةً ومباشرةً بغير واسطة، فيكون فيها المؤمنون راثين ربهم «أكمل ما يُعرف من الرؤية»<sup>(4)</sup>، والثانية تعدّ الرؤية الواردة في الحديث تجليات للحق في حجب الأكوان والمعتقدات، فيكون المؤمنون، بذلك، لا يرون ربهم إلا «أخفى ما

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 41.

(2) ابن عربي، رسالة كشف الستر لأهل السر، منشور مع كتابه: الرسالة الوجودية، (م.س)، ص 221.

(3) ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 235.

(4) ابن تيمية، بغية المرئاد، (م.س)، ص 217.

يكون»<sup>(1)</sup>. ينتصر ابن تيمية للقراءة الأولى؛ لأن حديث التجلي يدل عليها عنده، وينقض القراءة الثانية؛ لأن حديث التجلي يناقضها ويخالفها، فيما يرى ابن عربي أن الحديث المذكور إنما يدل على الرؤية الثانية الخفية؛ إذ فيه النص على التحول في الصور، وفيه حيرة الرائيين بين التعرف والإنكار، وحتى في التعرف لم يروه إلا في العلامة التي معهم، والتي ظهر فيها، مع بقاء الذات في غيبها المطلق، وهذا الغيب الذاتي مع التحول في الصور يُبطل كمال الرؤية وجلاءها، أو يجعلها في أبعد تقدير بين جلاء وخفاء، وإنكار وتَعَرُّف، ولا يصلح مشهداً للإنكار والتعرف في حديث التجلي يوم القيامة، لاستدلال ابن تيمية على قطعية ونصية رؤية الجلاء الذي لا خفاء فيه، للأسباب الآتية المقررة في عقيدة ابن تيمية نفسه:

- أن نوع الرؤية في حديث التجلي يوم القيامة «هو عام للخلائق، قد يكون نوعاً ضعيفاً، ليس من جنس الرؤية، التي يختص بها المؤمنون، فإن الرؤية أنواع متباينة تبايناً عظيماً، لا يكاد ينضبط طرفاها»<sup>(2)</sup>، فلما كان الحديث خطاباً لأهل الموقف والمحشر من المؤمنين والمنافقين والكفار، يعمّ جميع الخلق، حيث يروونه جميعهم في صور، فينكرونه في هذه، ويعرفونه في تلك، فإنه لا يجوز تخصيص المؤمنين بالرؤية، والاحتجاج، من ثم، بالحديث على أن الرؤية فيه لا تحتل إلا معنى الجلاء والظهور التام للمرئي. فلو قلنا: إن الجميع يروونه في ذاته، في هذا الموقف والموطن، رؤية جلاء ووضوح موضوعي، لكان ذلك تزيدها وتكلفاً، وخروجاً عن ظاهر الحديث، الذي يفيد أن المؤمنين تعوذوا من هذا الذي تجلى لهم في صورة، وعرفوه لما تجلى لهم في صورة غيرها، وهي العلامة التي بينهم وبينه.

- أنه لو كانت الرؤية في الحديث هي رؤية «الذات الإلهية» في غاية الجلاء والظهور، بلا خفاء ولا حجاب، ما ذكر التحول في الصور، ولا ذكر

(1) المصدر نفسه، ص 217.

(2) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 319.

الإنكار والتعريف. ولو كانت مخصوصة بالمؤمنين وحدهم، مُعَدَّة لهم دون سواهم، ما ذكر اشتراك المؤمنين والمنافقين والكفار فيها، وهو دليل إبطال كون الرؤية في الحديث هي رؤية البشارة التي احتفظ بها الرب للمؤمنين، في دار الثواب كرامة لهم دون سائر المحجوبين عنها، أو المحجوبة عنهم. وهذا لا يمنع من أن تكون رؤية البشارة حقاً، لكن ليس منها شيء في حديث التجلي في الموقف والمحشر، الذي اجتمع فيه الخلائق باختلاف عقائدهم في معبوداتهم، ولَمَّا يقع الفصل بعد بدخول الجنة دار النعيم والكرامة، وفي الباب آيات وأحاديث ومرويات، غير حديث التجلي في المحشر، قد تصلح لهذا الاستدلال على تخصيص المؤمنين (أهل الجنة) بالرؤية الجليلة، دون غيرهم من سائر الناس، ومنها الحديث: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، نادى مناد: يا أهل الجنة، إن لكم عند ربكم موعداً يريد أن ينجزكموه، فيقولون: ما هو؟ ألم يبيض وجوهنا، ويثقل موازيننا، ويدخلنا الجنة، ويجزنا من النار؟ فيكشف عن الحجاب، فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه». وفي حديث آخر أن الله يقول لأهل الجنة: «يا أهل الجنة، إني لو لم أرض عنكم، لم أسكنكم جنتي، هذا يوم المزيد، فسَلُونِي. فيجتمعون على كلمة واحدة، أن أرنا وجهك رب، ننظر إليه، فيكشف الله الحجب، فيتجلى لهم، فيغشاهم من نوره ما لولا أن الله قضى ألا يموتوا لاحترقوا، ثم يقال لهم: ارجعوا إلى منازلكم، فيرجعون إلى منازلهم في كل سبعة أيام يوم، وذلك يوم المزيد»<sup>(1)</sup>. وهذه المرويات تثبت أن الحجب لم ترتفع من وقفة المحشر الواردة في حديث التجلي في الصور، وأن الرؤية فيها رؤية في حجب، وأن رفعها، أو رفع بعضها، لم يكن إلا بعد دخول الجنة والاستقرار فيها، مع أن حجباً أخرى سيرد ذكرها في مواطن الجنة، تزيد أطروحة الرؤية الجليلة والكاملة والمباشرة للذات تأزيماً وحيرة في أدلتها.

(1) هذان الحديثان، وغيرهما من الأخبار الصحيحة عن الرؤية في الجنة، أوردها ابن تيمية في كتبه ومصنفاته، وساقها مقطعة وتامة. تنظر في كتابه: الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، من ص 257 إلى ص 321.

وحاصل الأمر أن النصوص في الرؤية العيانية المباشرة والجلية والكاملة من غير حجاب، عزيزة، وأغلبها نصوص حجاب الرؤية والصورة، أو رؤية الحجاب، وهي تقوي القراءة البرزخية لحديث التجلي في الصور، وتنزع إلى تمييز الرؤية والتجلي في صور، عن رؤية البشارة الموعودة في الجنة.

ولو جمعت الأخبار والآثار الصحيحة الدالة على الرؤية والتجلي يوم القيامة، قبل المحاسبة وأثناءها، وفي الجنة، بعضها مع بعض، ما دلت إلا على أن التجلي لا يكون إلا بمعنى الخفاء، أو الرؤية في حجاب وصورة، لا مدخل فيها لرؤية الذات مباشرة وبغير وساطة، ولذلك وقع التباين والاختلاف بين أنواع الرؤية، والتفاضل بين الرائي حسب مراتبهم ومنازلهم ومواطن الرؤية. بينما الذات «موضوع الرؤية»، واحدة لا انقسام فيها ولا تعدد. ولا يلزم عن إنكار جلاء وصفاء الرؤية، في القراءة البرزخية لابن عربي، خلافاً للقراءة المرجعية لابن تيمية، القول بامتناع الرؤية ونفيها مطلقاً، فإن الرؤية في قراءة ابن عربي صحيحة مع بقاء الحجاب، والتجلي الإلهي قائم ودائم، ولكنه قد لا يُعرف من جهة الرائي والمتجلى له، أنه هو، كما في حديث التجلي في صور الإنكار والتعرف، الذي لا تناسبه تخصيصات ابن تيمية له بالرؤية الخاصة والجلية والبهية، فهذه لها أدلتها وأخبارها المنفصلة، هي نفسها مشحونة بالحجب الحائلة، والأنوار التي تغشى الأبصار، وتجعل رؤية الذات، بالمعنى الفيزيائي الموضوعي والعياني، غير ممكنة الجلاء، والتمام، والكمال، والإحاطة.

على هذا الأساس يكون النزاع في الرؤية، بين القراءة المرجعية لابن تيمية والقراءة البرزخية لابن عربي، ليس نزاعاً بين قولين أحدهما يُنكر الرؤية والآخر يثبتها، وإنما هو خلاف بين منظورين لمثبتي الرؤية؛ أحدهما لا يتصورها إلا على أنها ظهور للذات، وانكشاف حقيقتها وهويتها وماهيتها، فتُعَاين عياناً مباشراً وجلياً، وثانيهما لا يرى الرؤية متحققة إلا في حجاب، أو حائل، أو مانع، أو صورة، وغاية ما يمكن إدراكه ورؤيته من الذات هو



حجابها، أو رؤيتها من وراء حجاب. فلا تخلص الرؤية الموضوعية للذات، ولا تتمحض، ولا تصفو، فالحق مشهود مرئي من هذا الوجه البرزخي بين خفاء وجلاء، بين لطيف وكثيف، وهو المسمى بالشفاف، عين الصفة البرزخية للحجاب.

لقد أوهم ابن تيمية أن إنكار كون معنى التجلي في الحديث هو رؤية الذات رؤية كاملة، وتامة، وجلية، هو نظير إنكار وجحود الرؤية الموضوعية، ونفيها جملة وتفصيلاً، وليس الأمر كذلك. حتى لو استند ابن عربي وغيره، إلى حديث التجلي لإثبات أنّ رؤية الحق إنما تكون في صور المعقّدات، وأنّ هذه الصور، التي يظهر بها الحق، أو يتجلى فيها، ليست هي ذاته، وإنما هي ظهوره في المظاهر، ولذلك لم تُشبه رؤية رؤية، كما لم يُشبه تجلّ تجلياً آخر، فتنوعت الصور، وتكثرت التجليات، وتعددت، وهو، في ذاته، واحد، فإنه لا يكون بذلك قد خالف النصوص، أو ما دلت عليه ظواهر أحاديث الرؤية عموماً، من امتناع كمال الرؤية، وتامها، وجلائها.

إذ الثابت، الذي لا ينكره ابن تيمية، بل يتردد صداه في مصنفاته، إثبات الرؤية، مع نفي الإحاطة والكيفية، والحصص والحد، وأيضاً إثبات بقاء الحجب مع الرؤية، حتى في مواطن الجنة، ولا معنى للحجاب الذي وردت به نصوص الرؤية، إلا أن يشوش الرؤية الكاملة والجلية، فيجعلها ممكنة في عين امتناعها، لما يتمتع به الحجاب من قوة الإظهار والإخفاء، والوصل والفصل. فرؤية الحق في الجنة، وهي أعلى مرتبة من رؤيته في المحشر والموقف العام، لا تسلم من الخفاء والحجاب من جهة، والتنوع والتفاوت والتفاضل، بحسب أحوال الرائيين، ودرجات قربهم من ربهم، ومعرفتهم به، من جهة أخرى.

إن الآثار والأخبار الصحيحة، التي عند ابن تيمية، في إثبات وقوع الرؤية في حجاب، وتنوعها، تدل على عدم تعلق الرؤية بالذات، وأنها مربوطة بالمظاهر والمجالي والمواطن، وكذا باستعدادات الرائيين،

وأوضاعهم، وأحوالهم، فتحكم عليها كلّ هذه التعلقات بامتناع الخلوّص، والوضوح، والجلّاء؛ أي بامتناع الموضوعية. ومن أدلة وقوع الرؤية في حجاب، ما جاء في الحديث الصحيح: «إنّ الله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه»<sup>(1)</sup>، وفي حديث آخر: «وليس بين القوم أن ينظروا ربهم إلا رداء الكبرياء، على وجهه في جنة عدن»<sup>(2)</sup>. فالنور، والرداء، والسبحات تعبيرات عن الحجب المانعة من جلّاء الرؤية، «والحق أن حجب أنواره لا حصر لها؛ لأنّ ما من شيء إلا وهو حجاب من حُجُب وجه ربنا، وآية من آيات وحدانيته»<sup>(3)</sup>.

ولا يرى ابن تيمية، حينما يكون في موقف الاعتراف، لا الإنكار على ابن عربي وأصحاب التجليات عموماً، عيباً في الإقرار بانسدال الحجب؛ حجب النور والظلمة ورداء الكبرياء، ورؤية الحق فيها، أو عبرها، أو خلفها. وهي عنده إمّا متصلة بالخلق وإما منفصلة عنهم. غير أنّه يميّز بين القول بحجب تمنع الخلق من الرؤية والإدراك، والقول بحجب تحجب الحق عن رؤية الخلق. وهذا القول الثاني هو الممتنع في حقّ الرب؛ لأنّه لا شيء يحول بينه وبين رؤية خلقه، إنّ الحجب المقررة في أصول الدين: «هي حجب تحجب العباد عن الإدراك، كما قد يحجب الغمام والسقوف عنهم الشمس والقمر. أمّا حجبها الله من أن يرى، أو يُدرك، فهذا لا يقول به مسلم، فإنّ الله لا يخفى عليه مثقال ذرة في الأرض، ولا في السماء، وهو يرى ديبب النملة السوداء في الصخرة الصماء، في الليلة الظلماء، ولكن يحجب أن تصل أنواره إلى مخلوقاته، كما قال: لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه. فالبصر يُدرك الخلق كلهم، وأمّا السبحات

(1) مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قوله: إنّ الله لا ينام. حديث رقم 293.

(2) البخاري، الصحيح، كتاب التفسير، ومن دونهما جنتان، حديث رقم 4878.

ومسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، حديث رقم 180/296.

(3) ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص 134.

فهي محجوبة بحجابه النور أو النار»<sup>(1)</sup>. ولا بدّ من ملاحظة ما في هذا النص من استحضار لمثال الشمس والقمر، في الاستدلال على رؤية الخفاء والحجب، كما استحضر المثال نفسه للاستدلال على رؤية الجلاء والكشف، فيكون الحجاب في الرؤية، تارة، منفصلاً هو الغمام والسحاب، وتارة، متصلاً هو الذات نفسها بسبحاتها، ونورها، أو نارها، حُجِبَ في حُجِبَ، لا يتمكن لابن تيمية رفعها مطلقاً لا في الرؤية المقيدة، ولا في الرؤية المطلقة.

لا خلاف، إذاً، بين ابن تيمية وابن عربي في إثبات رؤية الحجاب، أو الرؤية في حجاب، التي يجعل ابن عربي الرؤية في الصورة أو المرأة، أو التجلي في المجالي والظهور في المظاهر، نوعاً من أنواعها، غير أنّ ابن تيمية يذهب إلى أنّ الحجاب يرتفع لتكشف الذات انكشافاً مطلقاً، وابن عربي يذهب إلى أنّ الحجاب يرتفع ليُسَلِّمَ الرائي إلى حجاب آخر، فلا ترتفع الحجب مطلقاً عن أعين الناظرين والرائين؛ بل إن الرؤية أصلاً، عنده، لا تكون إلا في حجاب وبوساطة، فإن ارتفعت الحجب والوسائط، تعذرت الرؤية، وحتى لو أزيلت الحجب المنفصلة عن الخلق، فإن حجباً متصله بهم تتقدم الرؤية، لتصل الرائي بالمرئي، وتفصله عنه في الوقت نفسه، وأقرب هذه الحجب إلى العباد حجاب بشريتهم، فـ «كونك حجاباً عليك، وهو أكثف الحجب الحسية»<sup>(2)</sup>، وآخرها حجاب الرؤية نفسها، فـ «الرؤية حجاب عن المرئي»<sup>(3)</sup>، فلو ارتفع حجاب الرؤية، ما كان ثمة راءٍ ولا مرئي، ولا ذات ولا موضوع، وصار الأمر واحداً، وهو المعبر عنه في الأحاديث بالإحراق، «فالحجب لا تزال مسدولة، ولا يُمكن أن يكون الأمر إلا هكذا. وانظر إلى قول رسول الله ﷺ: «إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة،

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 41.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 214.

(3) ابن عربي، كتاب الحجب، مجموع الرسائل الإلهية، (م.س)، ص 52.

لو كشفها لأحرقَت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه». وقد أخبر الله - تعالى - أن الخلق تراه يوم القيامة ولا تحترق، وسبحات وجهه موجودة، فدل أن الحجب لم ترتفع، فالرؤية حجابية ولا بُدَّ<sup>(1)</sup>. وتكثير الحجب، لا حصرها، بعبارة: «سبعون ألف حجاب»، دلالة على أنها لا تُرفع مرة واحدة، وأنّ أعين الناظرين تتقلب في الحجب، وتنتقل من حجاب إلى حجاب كثيف أو لطيف، سميك أو شفاف.

خلاصة الأمر، في قراءة ابن عربي لنصوص الرؤية، أنّ: «العين لا تقع إلا على الحجاب، وهو الصورة التي يتجلى فيها الحق، ثم يتحول عنها إلى حجاب آخر، فما ثم في الحقيقة إلا انتقال من حجاب إلى حجاب؛ لأنه ما تكرر تجلّ إلهي قط، فلا بُدَّ من اختلاف الصورة، والحق - تعالى - وراء ذلك كله، فما لنا منه - تعالى - إلا الاسم الظاهر رؤية وحجاباً. وأما الاسم الباطن، فلا يزال باطناً، وهو اللب المعقول الذي يُدركه أولو الألباب، يعني؛ يعلمون أنّ ثم لبّاً، وهو الاسم الباطن المستور بالاسم الظاهر، وهو المسمى في الحالين»<sup>(2)</sup>.

فإذا كان ابن تيمية، في عقيدة رؤية الذات أتم ما يكون الجلاء، يتطلع إلى تجاوز الحجاب، ورفعته نهائياً، لِمَا تصوّره في معنى الحجاب من سلب الرؤية الموضوعية، واحتمال أن يؤدّي الإيمان بعدم رفعه، إلى إبطال رؤية الكرامة والثواب التي أعدها الله للمؤمنين في الجنة، ولخشيته على الصورة الذاتية للحقّ من إنكار وجودها الخارجي والموضوعي، فإنّ ابن عربي، في قراءته البرزخية، يضع الحجاب في البرزخ؛ إذ لا يعني الحجاب عنده سلباً للرؤية، ولا منعاً مطلقاً لها، وإنما تحقيقاً لها بوصفها فعلاً قصدياً بين راءٍ ومرئي، فيكون الحجاب، بهذا الاعتبار، صيغة من صيغ التجلي والظهور، لا الوجود الخاص، فالحجاب ليس شرطاً للوجود، حتى يُخشى على الحق

(1) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، (م.س)، ص 46-47.

(2) المصدر نفسه، ص 35.

من أن لا نعتقد في وجوده الموضوعي المستقل عن الحُجُب التي يظهر فيها، أو يُدرَك فيها أو بها، وإنما هو شرط للظهور للرَّائين، الذين لا يحتملون ولا يُطبقون رؤية الحق رؤية مجردة عن حُجُب ذواتهم، وإلا فإن التجلي الإلهي في حقيقته، بمعزل عن أيِّ إضافة، أو تعلق، أو نسبة، هو تجلٌّ دائم لا حجاب عليه، ولكن لا يُعرف أنه هو.

#### 7- فاعلية الحجاب وديناميته من فاعلية الراي:

إن دينامية الحجاب وفاعليته في تحقيق الرؤية، وليس سلبها مطلقاً، لا تُدرَك إلا بإدراكنا للوضع الاعتباري، الذي يخصه به ابن عربي، من حيث كون الحجاب فاصلاً وواصلاً، مانعاً للرؤية ومانحاً لها، أو مانحاً لها في عين المنع؛ أي من حيث تَضَمُّنُ الحُجُب، فُعَلْيَ الإخفاء والإظهار، فيكون بذلك نمطاً للظهور، وصيغة من صيغ احتمال الرؤية، وتكييفها، وتحقيقها في الأكوان، لا شكلاً من أشكال المنع، والحرمان، والإعاقة.

ويذهب ابن عربي أبعد من هذا، حين يرى الحرمان عطاء، والفقْدان وجوداً، والعائق نفسه طريقاً للوصول والوصول، ودليلاً هادياً إلى المعرفة والرؤية، لا قاطعاً للطريق، أو جداراً منتصباً وحاجزاً وعقبة دون الوصول إلى الرؤية وتحقيقها، فمن أدعية ابن عربي: «نسأل الله أن يجعل كلَّ عائقة دليلاً، وكل علاقة برهاناً، ولا يقطعها عنا قبل معرفتنا بوجه الحق منها»<sup>(1)</sup>. وعند ابن عربي، التقسيم الثنائي الطبيعي للعالم في اللغة والكون يجب أن لا يصرفنا عن إدراك ما تخفيه هذه القسمة الطبيعية من حقائق بينية وبرزخية، لها وجه إلى الشيء، ووجه إلى نقيضه، وهكذا، «فالاتصال هو الدليل على وجود الانفصال؛ إذ لولا الفصل لم يكن الاتصال»<sup>(2)</sup>. ثم إن اللغة تسمح بإدراك الأضداد في معاني الألفاظ، ويسر معجمها أن تنتقل في اللفظ

(1) ابن عربي، رسالة تنقيح الفهوم، مخطوط، نقلاً عن: الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، (م.س)، ص 317.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 594.

الواحد إلى معنيين أو أكثر، فقد تكون جميعها مرادة للمتكلم، ولا سيما إذا كان المتكلم هو الحقّ الذي لا تخفى عليه هذه المعاني، في اللفظ الذي نطق به، فالرداء يَسْتَرُ وَيُبرِّزُ، والحجاب يُخفي وَيُظهر، والظهور، بمعنى الزوال، «كما يُقال ظهروا عن البلد أي ارتفعوا عنه»<sup>(1)</sup>. والانكشاف والكشف بمعنى الذهاب والإذهاب، والصرف والانصراف، ككشف الغمة وكشف العذاب، بمعنى صرفهما وإزالتها، وهذه الألفاظ ومعانيها كلها برازخ، تحتلها القراءة البرزخية التخيلية، وتستقبل منها القراءة المرجعية الحاصرة للدلالة، والحاجرة على التعدد والاختلاف، في طلبها للوضوح، وللمعنى الواحد الرافع للمزاحمة والأضداد.

## 8- حجاب مَوْطن ظهور الصورة أو فاعلية المَوْطن:

لا يرجع الحجاب، في تحقيق الرؤية والصورة، إلى الرائي فحسب، وإنما إلى المواطن التي وقعت فيها، أو منها، الرؤية، أو ظهرت فيها الصورة، وهي، بدورها، حجاب من الحجب التي تحكم على الرؤية والصورة وتكيفهما، فلا تتحققان إلا تبعاً للمواطن ومراتب الرائي فيها، ولا تكون الرؤية، أبداً، بما تصوره ابن تيمية في موقفه الطبيعي من الجلاء والصفاء والموضوعية والتجرد. يقول ابن عربي: «فمن مّر على موطن انصبغ به، والدليل الواضح على ذلك رؤيتك الحقّ في النوم، وهذا موطن الخيال، فلا ترى الحق -تعالى- فيه إلا في صورة جسدية، كانت تلك الصورة ما كانت، فهذا حُكم المواطن، قد حكم عليك في الحق -تعالى- أنّك لا تراه إلا هكذا، كما أنّك إذا دخلت موطن النظر العقلي، وخرجت من خزائن الخيال وموطنه، لم تُدرك الحق -تعالى- إلا منزهاً عن الصورة التي أدركته فيها في موطن الخيال، وإذا كان الحكم للمواطن، عرفت أنّك إذا رأيت الحق تعالى، ما رأيته، فأثبت ذلك الحكم للموطن، حتى يبقى الحق

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 43.

-تعالى- مجهولاً أبداً، فلا يحصل لك علم به في نفسك، إلا بتوحيد المرتبة له، وأما أن تعلم ذاته فمحال؛ لأنك لا تخلو عن موطن تكون فيه يحكم عليك ذلك الموطن بأن لا ترى الحق -تعالى- إلا به، فإنك تفارق ما أعطاك الحق من العلم به في موطن آخر، فتحكم عليه -تعالى- في كل موطن بحكم ما هو عين الحكم الذي حكمت به عليه في الموطن الذي قبله، فتعرف، عند ذلك، أنك ما تعرف الحق تعالى من حيث يعرف نفسه، وهذا غايتنا من العلم به تعالى، فالذي عندنا في موطن، ينفذ في موطن آخر، وما عند الله -تعالى- من علمه بنفسه باقٍ لا يتغير، ولا يتبدل، ولا يتنوع بتنوع الموطن، فإن المواطن تنوعها لذاتها، ولو لم تتنوع لكانت موطناً واحداً، كما أن الأسماء الإلهية لو لم تختلف معانيها، لكانت اسماً واحداً كما هي من حيث مسماها<sup>(1)</sup>. فالمواطن محالٌ التجليات تحكُم بذاتها وبطبيعتها في المتجلي فيها، لا من حيث ذاته، ولكن من حيث مقتضيات ظهوره في هذه المجالي.

وحكُم المواطن على الرؤية بتنويعها وتحويلها وتكييفها، حتى تصير في موطن غير ما هي عليه في موطن آخر أدنى منه، أو أرفع، لا يستطيع ابن تيمية إنكاره، في النصوص الأصول التي معه؛ إذ يجعل رؤية الكرامة والنعيم في الجنة من جنس هذه الرؤية ذات الوقع المختلف والمتميز والمتفاضل، تميز المواطن وتفاضل المراتب، فهو يميز ما ميزته الأحاديث الصحيحة، من أنواع الرؤية في الجنة بحسب المواطن والأمكنة والأزمنة؛ بل بحسب مراتب الراتب وأعمالهم وأحوالهم مع ربهم في الدنيا. فلا تكون رؤيته في الجنة، يوم الجمعة، كرؤيته في العيدين، ولا تجليه مرتين في اليوم، كتجليه مرة في الأسبوع، ولا رؤيته عند دخول الجنة كرؤيته في الكثيب. ومع ما لدى ابن تيمية من أصول صحيحة لإثبات هذا التنوع في المجالي، وتحول الرؤية والصورة فيها وتفاضلها، وتحقيقهما بحسب أعمال الراتبين، وبحسب مراتب الظهور ومواطنه، فإنه لم يتعرف هذه الأصول، في القول بالتجليات عند ابن عربي،

(1) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، (م.س)، ص 39.

وأنكر انتماء قراءة ابن عربي البرزخية إلى أصول الدين الصحيحة، وإلى أقوال النبوة والوحي.

وهذه أصول القول بالتجليات في حُجُب المَواطِن، أو الرؤية المتنوعة والمختلفة والمتفاضلة، التي ليس فيها رؤية جلاء تام للذات بغير حجاب، وإنما تكييفات للظاهر في المظاهر، استدل بها ابن تيمية، ومنع أصحاب التجليات من بناء فتوحاتهم وقراءاتهم عليها<sup>(1)</sup>:

#### - الرؤية عند دخول الجنة:

من حديث صهيب بن سنان الرومي: «قال رسول الله ﷺ: إذا دخل أهل الجنة الجنة، نادى مناد: يا أهل الجنة، إن لكم عند ربكم موعداً يريد أن يُنجزكموه، فيقولون: وما هو؟ ألم يُبيض وجوهنا، ويثقل موازيننا، ويدخلنا الجنة، ويُجرنا من النار؟ فيكشف الحجاب، فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه».

#### - الرؤية كل يوم عيد:

جاء موقوفاً عن ابن عباس، وعن كعب الأحبار، مرفوعاً إلى النبي: «إنهم يرونه كل يوم عيد...». ومن حديث أنس بن مالك: «وتراه المؤمنات يوم الفطر ويوم النحر».

#### - الرؤية كل يوم جمعة (مرة في الأسبوع):

من حديث عبد الله بن مسعود، أنّ النبي ﷺ قال: «سارعوا إلى الجمعة، فإنّ الله -عز وجل- يبرز لأهل الجنة في كل يوم جمعة، في كتيب من كافور أبيض، فيكونون في الدنو منه مقدار مسارعته في الدنيا إلى الجمعة، فيُحدث لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا رأوه فيما خلا».

(1) استند ابن تيمية، في إثبات تنوع رؤى أهل الجنة، تبعاً لتنوع مواطن الرؤية، إلى الأحاديث التي جمعها وخرجها الإمام الحافظ الدارقطني، في كتابه: رؤية الله (م.س)، من ص 67 إلى ص 165. وهي، عند ابن تيمية، في: الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، من ص 259 إلى ص 295.



### - الرؤية يومياً:

وفيها حديث أنس بن مالك عن النبي: «إن الله يتجلى لأهل الجنة كل يوم في كتيب كافور أبيض...».

### - الرؤية مرتين في اليوم:

وفيها حديث ابن عمر عن النبي: «إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسُرُّره، مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشياً».

فهذه الأحاديث، وغيرها في الرؤية الأخروية، تُنوع تجليات المرئي حسب المَواطن، أزمنة وأمكنة، وحسب منازل المؤمنين، ومراتبهم وأعمالهم، ومعرفتهم بربهم في الدنيا، ف«تقلب المعرفة نظراً ومشاهدة (...) ولما كانت المعرفة السابقة في الدنيا تتفاوت إلى غير نهاية، فالتجلي، أيضاً، يتفاوت»<sup>(1)</sup>؛ بل إن ذُكرَ هذه المرويات وغيرها، ما في الجنة من أسابيع وجمعات وأعياد، وشعائر فطر ونحر، وغدوة وعشية... يجعل للدنيا استثنافاً في الآخرة، وتجليات صور عالم الشهادة في عالم الغيب، فما ثمة ما يزول ويعدم، بذهاب الدنيا وفنائها، وإنّما انقلاب في الصور، وذهاب صورة ومجيء أخرى، وهذا موضوع بإمكان هرمنيوطيقا الآخرة ونصوصها أن تتناوله، وحسبنا، في هذا الكتاب، التنبيه إليه.

إنّ الرؤى المتنوعة بتنوع المَواطن أثبتتها ابن تيمية جميعها، كما أقر باختلافها، وأنها ليست نوعاً واحداً، مع أنّ ذات الله واحدة، لا تتنوع تنوع الرؤية، يقول: «ورؤيته -تعالى- هي أعلى مراتب نعيم الجنة، وغاية مطلوب الذين عبدوا الله مخلصين له الدين، وإن كانوا في الرؤية على درجات، حسب قربهم من الله، ومعرفتهم به»<sup>(2)</sup>.

(1) ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ترتيب ودراسة أبو يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991م، ص 191.

(2) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 304.

ما كان لابن تيمية، إذًا، أن يُجَوِّزَ لنفسه أن يقول بتنوع الرؤية، تبعاً لتنوع معرفة الرائي وأحواله مع ربه، ثم يمنع ابنَ عربي من أن يُعبر عن نظير هذا المعنى؛ بل عن هذا المعنى نفسه، في قوله بتنوع التجليات والصور الإلهية، تبعاً لتنوع المعتقدات، واختلاف الرائيين على حسب صور أخلاقهم وأعمالهم، وبما يناسب قابلياتهم واستعداداتهم. والتناسب، هنا، بين صورة المرئي في التجليات وحال الرائي، لا يعني أنَّ الحقيقة الذاتية للمرئي هي في هذه الصورة؛ بل إن القول في هذا الوضع: «إنك الرائي والمرئي، ليس لاتحاد الحقيقتين، واعلم أنَّ المرئيات كلها لها اعتباران: أحدهما من جهة الرائي، والآخر من جهة المرئي في ذاته، فالمرئي له حقيقة، غير حقيقته الحاصلة له وصفاً من حيث الرائي»<sup>(1)</sup>.

وكون الرؤية بهذا واقعة شعورية برزخية وقصدية تضائية، يحتمله رأي ابن تيمية، وإن غالى في نفي أيّ مدخل شعوري أو برزخي للرؤية، عند مواجهة القائلين بالتجليات، واتجهت به عواطف التأليه والإثبات المفصل، والتحرز من إنكار وجود ذات الحق ورؤيتها في الآخرة رؤية عيانية غير مشوبة بنقص، أو لبس، أو غبش، أو شبهة، إلى التعوذ مما رجحه في موضع، وإثبات أنه ليس بإمكان الرؤية إلا أن تكون واقعة مادية موضوعية، لا خفاء فيها، يظهر فيها الحق ظهوراً تاماً وكاملاً، كما هو في ذاته، لا بحسب ما أعطاه موطن أو مجلى أو صورة، أو معتقد أو نظر أو مثال. ويتبين في غير هذا التشدد المرجعي من ابن تيمية، فجوات في خطابه، استحضر برازخ ابن عربي وتجلياته، في الاستدلال على شرعية أنواع من الرؤية المكيفة بحسب المواطن والأحوال، التي لا تتضمن مطلق رؤية الذات رؤية موضوعية خالصة. ومن هذه البرزخية جاءت آراء لابن تيمية، منفتحة على التجليات، على غير قاعدته العامة في الرؤية المطلقة الموضوعية، ومنها

(1) ابن عربي، شجون المسجون وفنون المفتون، مطبوع مع كتاب: الرسالة الوجودية، (م.س)، ص 97.

قوله: «من رأى الله -عز وجل- في المنام، فإنه يراه في صورة من الصور، بحسب حال الرائي، إن كان صالحاً رآه في صورة حسنة، ولهذا رآه النبي ﷺ في أحسن صورة»<sup>(1)</sup>؛ إذ وضع الرؤية في البرزخ، وأثبت حكم الموطن (المنام والخيال) في الصورة المرئية، كما أثبت حظ الرائي منها (حال الرائي)، ومناسبة صورة الظهور والتجلي لأعمال الرائي (الصالح يراه في صورة حسنة)، وفي قول ورأي آخر له: «فإن من أحبّ شخصاً تمثل له في قلبه، ووجده قريباً إلى قلبه، وإذا ذكره حضر قلبه، وقد يحصل للإنسان بمعبوده المخلوق فناء عن نفسه، كما قال القائل: غِبْتُ بك عَنِّي، وظننتُك أنِّي»<sup>(2)</sup>. فأكد ما ذهب إليه ابن عربي في الإله الذي تكيفه العقائد والتجليات، وهو الإله المجمعول أو بالجعل، إله المعتقدات والعلامات، «المعبود المخلوق» عند ابن تيمية، كما اعترف بالبنية الشعورية القصدية للرؤية، بالإقرار بالتمثلات في الرؤية، التي لا تعني حضوراً تاماً للذات، وإنما تعني استحضاراً لمثالها الاعتباري والعلمي.

وحاصل ما نستنتجه من قراءتي ابن تيمية وابن عربي في نصوص الرؤية والتجلي في الحجاب، ومنها حجاب الموطن، أنّ الأمر لا تعلّق له بمخالفة النصوص، أو بموافقتها؛ إذ كلا القراءتين اقتفت آثار الرسول ونصوص الرسالة<sup>(3)</sup>. وإنما متعلقه اختلاف وجهات النظر، المتضمنة في النصوص الأصول، وبدرجات ومستويات في القراءة، تضيق وتتسع بحسب الحال والرؤية نفسها، فتأتي العبارة على قدر اتساع الرؤية وانبساطها، أو ضيقها وقبضها في المَحَل والحال.

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 91.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 32.

(3) يقول ابن عربي: «لا يعرف ما نقول إلا من اقتفى أثر الرسول»، البيان والمزيد في شرح حكم ابن عربي، وروح الكبريت الأحمر في حكم الشيخ الأكبر، لمحمد بن محمود بن علي الداموني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2005م، ص 202.

## 9- حجاب المثال:

إذا لم يكن موضوع الرؤية في التجليات هو الذات في حقيقتها وهويتها، ولا الصورة القائمة بالذات، فما موضوع الرؤية إذاً؟ تجيبنا هرمينوطيقا الصورة والرؤية في قراءاتها لنصوص التجليات في مواطن المنام واليقظة، والخيال والواقع، والدنيا والآخرة، على أنّ موضوع الرؤية هو الحجاب، أو الصورة البينية، التي تجعل المرئي ممكن الرؤية، وهذا الحجاب البرزخي له وجه إلى المرئي، ووجه إلى الرائي. وهذه الصورة البينية هي المسماة خبراً بـ «المَثَل الأعلى»، ونظراً بـ «المثال العلمي»، وقد عثرت عليه قراءة ابن تيمية في النصوص الأصول، كما في النص الضمني الطرس، الذي كتب ابن تيمية فوق محوه، وهو جواب ابن عربي عن المسألة<sup>(1)</sup>. ففي المشاهدات الحاصلة في اليقظة، يقول ابن تيمية: «والمشاهدات، التي قد تحصل لبعض العارفين في اليقظة، كقول ابن عمر لابن الزبير، لما خطب إليه ابنته في الطواف: أتحدثني في النساء ونحن نترأى الله - عز وجل - في طوافنا؟ وأمثال ذلك إنما يتعلق بالمثال العلمي المشهود...»<sup>(2)</sup>. فموضوع رؤية الله، في حديث ابن عمر، ليس هو الذات الإلهية في حقيقتها الموضوعية، وهويتها النفسية، وإنما المثال العلمي المشهود، أو المَثَل الأعلى الذي لله، كما في الآية: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: 60]<sup>(3)</sup>، وهو المثال أو المَثَل

(1) نص ابن عربي على صورة المثل والمثال في الرؤية والصورة، يعتبر طرساً في كتابة ابن تيمية عليه، فمع أن كتابات ابن تيمية محت آثار نصوص الفتوحات والفصوص من صفحاتها، فإن هذا المحو يشف عن حضور المحمي، بوصفه خلفية للكتابة، وظهوراً في آثار القراءة على القراءة، وتجليات للمحو.

(2) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 33.

(3) وردَ المَثَل الأعلى الذي لله في سورتين من سور القرآن؛ في سورة النحل من الآية

60: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، وفي سورة الروم من الآية 27: ﴿وَلَهُ

الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، ويشرح ابن تيمية المَثَل الأعلى

بالمثال العلمي، كما نقلناه أعلاه، ويشرحه ابن عربي بالتجلي في الصور: «وله =

الذي يستحضره الذاكرون وأصحاب المواجيد، في أذكارهم، وأشعارهم، وأقوالهم، التي يتراءون ربهم فيها. ويزيد ابن تيمية إيغالاً في شرح الوضع الاعتباري البيني للصورة المرئية، التي هي المَثَل أو المِثَال، الذي يؤدي دور الوساطة بين الرائي والذات غير المرئية: «وهذا المِثَال العلمي يتنوع في القلوب، بحسب المعرفة بالله، والمحبة له، تنوعاً لا ينحصر؛ بل الخلق، في إيمانهم بالله وكتابه ورسوله، متنوعون، فلكل منهم في قلبه للكتاب والرسول مثال علمي، بحسب معرفته، مع اشتراكهم في الإيمان بالله وبكتابه وبرسوله، فهم متنوعون في ذلك متفاضلون، وكذلك إيمانهم بالمعاد والجنة والنار، وغير ذلك من أمور الغيب، وكذلك ما يخبر به الناس بعضهم بعضاً من أمور الغيب، وهو كذلك؛ بل يشاهدون الأمور، ويسمعون الأصوات، وهم متنوعون في الرؤية والسماع، فالواحد منهم يتبين له من حال المشاهد ما لم يتبين للآخر، حتى قد يختلفون فيثبت هذا ما لا يثبت الآخر، فكيف فيما أخبروا به من الغيب؟»<sup>(1)</sup>.

فلم يزد في ما قاله على إثبات مضمون ما أنكره، واعترض عليه من برزخية الرؤية، وكونها في حجاب الصورة، أو التجلي الإلهي في الصور المختلفة والمتنوعة، وما الصور والبرازخ إلا هذه الأمثلة العلمية ذات الوضع الاعتباري في نسبتها إلى الرب وإلى العبد، والتي تتميز عن الذات في وجودها الحقيقي الغني عن العالمين، كما لم يخرج عن أن نظر للحق، كما فعل ابن عربي، باعتبارين: باعتبار المنزلة العينية لذاته، التي لا يمكن أن تكون موضوع الرؤية البصرية في الدنيا، حسب ابن تيمية، ولا موضوع الرؤية البصرية مطلقاً، حسب ابن عربي، وباعتبار المرتبة العلمية (الحق المعلوم

= المثل الأعلى في السموات والأرض، وما ثم إلا سماء وأرض، وله المثل الأعلى، فله صورة في كل سماء وأرض، وهو الذي في السماء إله، وفي الأرض إله»، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 363.

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 34.

المقصود، الظاهر في المظاهر)، والمثل الأعلى، والمثال العلمي، الحق من حيث كونه محبوباً لمحِب، وإلهاً لمألوه، ورباً لمربوب، ومتخيلاً لمتخيّل، ومذكوراً لذاكر، ومرئياً لراءٍ، فقَبِلَ الحقُّ في الاعتبار الأول وحدانية الذات أو العين، وقَبِلَ في الاعتبار الثاني كثرة الأمثلة، والصور، والتجليات، والنسب، والإضافات. فظهر الجمع عند ابن تيمية خفياً في عباراته، بين القول بالذات الواحدة والصور المتكثرة، غير أنه حينما يعترض على ابن عربي، ومن يذهب مذهبه في التجليات والصور المتكثرة، يحاكمهم إلى الذات الواحدة المتعالية، التي لا تقبل القسمة والتكثر ولا الكثرة ولا التغير، ولا التبديل ولا التحول ولا الحلول ولا الاتحاد، ويجعل قولهم بالتعدد والاختلاف والتحول في الصور كالقول بتعدد الذات، أو كالقول بتعدد الآلهة والأرباب، حتى يظن الظان أن مقالات أهل التجليات ومعتقداتهم، في تعدد وتنوع واختلاف التجلي في الصور، هي عين مقالات من كفروا بإله واحد، في حقيقته الذاتية المتعالية والمنزهة عن مشابهة خلقه.

لا يجد ابن تيمية حرجاً في إثبات حظ العبد أو الخلق في إنشاء المثال العلمي، أو الصفة ونسبتها إلى الخالق، ما يعني أن الصورة المرئية للحق يدخلها عمل الرائي وتأثيره وحكمه، فيكيفها، فلا تكون الرؤية، أبداً، موضوعية بالمعنى الجلي والخالص، ففي حديث ابن تيمية عن صفات القرب والتجلي والنزول والإتيان والمجيء، يقول: «القرب والتجلي فيه علم العبد الذي هو ظهور الحق له، وعمل العبد الذي هو دنوه إلى ربه»<sup>(1)</sup>. ويؤكد مشاركة العبد في تحقيق معنى النزول والمجيء من الرب: «أما على مذهب أهل السنة والجماعة من السلف، وأهل الحديث وأهل المعرفة، ومن اتبعهم من الفضلاء والصوفية والعامة، وأهل الكلام، أيضاً، فإن نزوله وإتيانه ومجيئه قد يكون بحركة من العبد، وقرب منه، ودنو إليه، وهو قدر زائد على انكشاف بصيرة العبد، فإنّ هذا علم، وعندهم يكون ذلك بعلم من العبد،

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 54.

وبعمل منه، فهو كشف وعمل<sup>(1)</sup>. ففي المثال العلمي يلتقي الرب والعبد، نزولاً ودنوياً وقرباً، وفيه تكون الرؤية والصورة متحقتين بوصفهما حركة الرب في اتجاه العبد، وحركة العبد في اتجاه الرب، وهو نظير قول ابن عربي: «فكما أن العبد لا يوجد إلا بربه، فكذلك الرب لا يكون ظاهراً متعيناً في عينه إلا بعبد، فهو مُظْهِرُهُ وَمُظْهَرُهُ، والناظر فيه وبه»<sup>(2)</sup>. وفي ذلك إثبات لفاعلية الإنسان، وحظ كلّ مربوب من ربه على قدر علمه وعقده وعمله، فتتنوع التجليات في الصور، وتتميز، وتفاضل، وهذه الفاعلية الإنسانية في تشكيل صور التجليات، عند ابن عربي، هي من مقتضيات خلق الإنسان على الصورة، «فلو جُرِّدَ عنه الفعل، لَمَّا صح أن يكون على صورته، وَلَمَّا قَبِلَ التخلق بالأسماء»<sup>(3)</sup>.

لذلك، التنقيص من الإنسان، وهو المخلوق على الصورة الإلهية، وموضع نظر الحق؛ بل احتقار العالم بأسره، وهو مجلى الحقائق الإلهية، وموطن الأنبياء، ومهبط الوحي والرسالات والشرائع، بالنظر إلى تقديس جناب الله، ليس ديدن العارفين، ولا نهجهم، وليس فيه التقديس والتأليه المستحقان للرب، فالعالم حسب ابن عربي: «هام فيه العارفون، وتحقق بمحبته المتحققون، ولهذا قلنا فيه، في بعض عباراتنا عنه؛ إنه مرآة الحق، فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحق، وهو سبحانه الجميل، والجمال محبوب لذاته، والهيبة له في قلوب الناظرين إليه ذاتية، فأورثت المحبة والهيبة»<sup>(4)</sup>.

وسواء قلت: إنّ الله «المثل الأعلى»، أو إن في المشاهدات ما يتعلق بالرؤية في «المثال العلمي»، لا بالرؤية الموضوعية الكاملة للذات، أو قلت: إنّ التجلي يقع «بعلم» من العبد و«بعمل منه»، أو قلت: إنّ التجلي هو

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 40.

(2) ابن عربي، الرسالة الوجودية، (م.س)، ص 218.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 681.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 449.

بحسب «المتجلى له والمجالى والمنصّات»، أو إن الرؤية مكيفة بالرائي، وراجعة إلى معتقده وحاله مع ربه، أو إنّ المرئي هو الظاهر في المظاهر، أو إنّ المرئي هو بحسب تمثله في مثال، أو إنّ الرؤية هي شهود الرائيين صور معتقداتهم، أو إنّ التجلي الإلهي يكون في صور مثالية<sup>(1)</sup>، أو إنّ «الحق، الذي في المعتقد، هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه، فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي»<sup>(2)</sup>، أو قلت بما قال به المحدث الحافظ أبو سعيد الدارمي في الردّ على بشر المريسي: «ويلك، إنّ الله لا تتغير صورته، ولا تبدل، ولكن يمثل في أعينهم يومئذ»<sup>(3)</sup>، وفي كلّ هذه الأحوال من القول بالمثال العلمي، كما قال به ابن تيمية، أو بإله المعتقدات كما قال به ابن عربي، فإنّنا لا نعدو أن نعتبر التجليات تمثلات، والرؤية تراثياً وشهوداً لمثال علمي وقلبي، هو وساطة معرفية، أو برزخ بين الحق في ذاته، والخلق في أعيانهم.

إنّ الكلام في التجليات، في كلّ ذلك، هو من عالم المثال والصور، لا الوقائع والأشياء والجواهر، فما ثمة أحد يتجلى له معبوده إلا في صور أمثال موضوعة؛ تمثالاً منحوتاً ومخلوقاً يتصوّر فيه الألوهية، أو تمثالاً شعورياً مجعولاً<sup>(4)</sup> يرجع إليه في تعظيم الرب وإجلاله، وهو العلامة التي بين الرب والعبد، «فما ثم إلا عابد وثناً»<sup>(5)</sup>، كما يرى ابن عربي، ولذلك لم يعدّ تنزيه القراءة التأويلية للأسماء والصفات، إلا شكلاً من أشكال التشبيه، وهو

(1) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، (م.س)، ص 50.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 121.

(3) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 138. وعلق ابن تيمية عليه بأنه مخالف لنص التجلي يوم القيامة. المصدر نفسه، ص 144.

(4) «الجعل» اصطلاح أثبت به ابن عربي فاعلية الإنسان في تشكيل صورة إلهه: «فلا يعتقد معتقد إلهاً إلا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها». فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 113.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 386.



التشبيه في المعاني، مثله مثل التشبيه في المحسوسات والأجسام، فالتشبيه في المعاني كالتشبيه في الأواني، «فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه»<sup>(1)</sup>، وعند ابن تيمية نفسه: «أن المعطل يعبد عدماً، والممثل يعبد صنماً»<sup>(2)</sup>، ومن ثمة فإن «تصور الله في صورة ما، وصنع منحوتات له ورسوم، ليس الفيصل في التفرقة بين التشبيه والتنزيه؛ لأن الصورة الفكرية قد ترفع، في بعض الأحيان، وثناً ذهنياً يفوق، في صلابته، أيّ وثني مصنوع من الجلمود؛ بل ربما فتحت الصورة الحجرية آفاق الذهن والروح معاً، إلى ما وراء الحجر الذي يشقّ عن أكثر المعتقدات تنزيهاً، في الوقت الذي تصير فيه الصورة الذهنية لله، إلى ما هو أقصى من الصخر، يُفارق إلى الأبد بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت»<sup>(3)</sup>.

إن حجاب المثال المتوسط بين الذات في تعاليها وغناها، والعالم في افتقاره إلى مخصص، ليس، في الحقيقة، إلا الألوهية والربوبية وسائر الأسماء الإلهية، التي يقع فيها التضاييف القصدي، وتقع فيها الرؤية، وتأمل المألوهين والمربوبين لإلههم وربهم، فلا يستغنون عن الألوهية في معرفتهم ورؤيتهم، كما لا تستغني الألوهية عنهم في طلب الظهور والتجلي فيهم وبهم، فالافتقار متبادل بين الألوهية والمألوهية، ولا مدخل لهذا الافتقار في الذات الغنية؛ فالألوهة برزخ بين الذات والخلق، «فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الذات بذاتها، ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة، والتحول فيها والتبدل، فلها إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات، فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ، وهو الألوهة، ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق، إلا بهذا البرزخ، وهو

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 182.

(2) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 1، (ج 1/3)، ص 394.

(3) السواح، فراس، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات علاء الدين، دمشق - سورية، 1998م، ص 292.

الألوهة»<sup>(1)</sup> فالذات لا تمنح نفسها للرؤية والتجلي، إلا عبر وساطة الأسماء، من حيث كون هذه الأسماء نسباً وإضافات بين قاصد ومقصود، وطالب ومطلوب، ف«الألوهية تطلب المألوه، والربوبية تطلب المربوب، وإلا فلا عين لها إلا به [أي بالمألوه والمربوب] وجوداً وتقديراً، والذات المقدسة لها الغنى عن العالمين، والربوبية ما لها هذا الحكم، فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية، وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالمين»<sup>(2)</sup>.

ولعل انزعاج ابن تيمية من إثبات القراءة البرزخية حظ الإنسان في تحقيق الألوهية والصورة والرؤية والصفات، والتجليات عموماً، لا يُفسّر إلا بعدم قدرته على الخروج التام من الموقف الطبيعي العاجز عن تعليق مرجعية وموضوعية أحكام الذات المتعالية، ومن ثمة العجز والاضطراب في الفصل بين الوجود والظهور، والمطلق والنسبي، والعين والتعينات؛ أي تمييز الذات المعرأة المستقلة بصورتها المجهولة، القائمة بها في بطونها، وغيبها، وعمائها، والغنية عن العالم والمستغنية عنه، والذات في توجهها إلى العالم؛ أي الذات في وضعية تواصلية، وفي مرتبة من مراتبها، وفي طلبها الظهور والإظهار، فتكثر صورها، وأسمائها، وتجلياتها، بتعدد إضافاتها، ونسبها، وارتباطاتها، وتعلقاتها. وأنماط الظهور هذه، المسماة مراتب، هي التي تدور عليها المعتقدات، وتتواجه فيها الآراء والنقاشات، وتتأسس عليها المعرفة الإنسانية، بوصفها مشاركة في بناء الألوهية وتمثلها وتمثيلها، وتشكيل الصورة، وتكييف الرؤية، وإعطاء معنى لظهور الحق في العالم؛ إذ ليس موضوع معرفة الحق، ذات الرب المتعالية، وإنما تعلقاتها بالعالم، وهي الألوهية.

إن معادلة وحدة الذات، وكثرة التعلقات والتجليات، لا تُحل إلا في الاعتراف بالصورة الإنسانية البرزخية، من حيث نظرها إلى الحق، ونظرها

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص208.

(2) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، (م.س)، ص53.

إلى العالم؛ أي في جمعيتهما بين صورة الحق وصورة العالم، وفي تحمُّلها رؤية الكثرة في الوحدة، ورؤية الوحدة في الكثرة، وبلفظ ابن عربي، في كون الحضرة الإنسانية، هي مجلى الأسماء، وهي المثل المنسوب الذي تظهر فيه حقائق الأسماء الإلهية كاملة؛ إذ «المثل، هو الإنسان، وهي الصورة التي فُطر عليها»<sup>(1)</sup>.

### 10- الصورة وحُكم المرتبة:

يُعدّ ما ذهب إليه ابن عربي من كون الرؤية تضافاً، أو حالاً ونسبة بين الرائي والمرئي، وكون التجلي تعلقاً بين المتجلي والمتجلى له، تطويراً إبداعياً وتركيبياً للتراكم الهرمينوطيقي الحاصل في قراءة نصوص الأسماء والصفات، في اتجاه تجاوز الشرخ الكبير، الذي أحدثه في الوعي الديني انقسام المتكلمين في باب الأسماء، بين مثبت حذرٍ من جحود ظواهر نصوصها، فنُسب إلى التشبيه والتجسيم والتمثيل، ونافٍ طالب للتنزيه العقلي عن مشابهة ربه للحوادث، فنُسب إلى التعطيل والتأويل؛ إذ بعثور ابن عربي على موطن اجتماع التشبيه والتنزيه، وراحة طرفي النزاع، والمسمى برزخاً من حيث هو محل ظهور الحقائق البينية، وهو الموضوع الافتراضي والاعتباري، الذي يتقاطع فيه النقيضان، ويلتقي فيه وجهها الحقيقة الواحدة، فلا يُنسب إليه وجه دون وجه، ولا نعت دون نعت، «فالبرزخ لا يكون برزخاً، حتى يكون ذا وجهين، لمن هو برزخ بينهما»<sup>(2)</sup>، أمكن للقراءة البرزخية لنصوص الأسماء والصفات الانتقال بأطروحة التشبيه ونقيضها التنزيه، إلى تركيب جدلي هو جوهر الرؤية والصورة في بنيتهما القصدية. ويجد هذا التركيب شرعيته، من جهة، في وسطيته، واعتداله، وعدله، وإنصافه، وجمعيته، وتلطيفه لمادة النزاع والشقاق في أصول الدين والعقيدة، وحفاظه على التقديس الواجب

(1) ابن عربي، كتاب اصطلاح الصوفية، رسائل ابن عربي، (م.س)، تحقيق محمد عزت، ص 530.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 568.

للحق، مع إقرار الصواب ووجه الحقيقة النسبية التي مع كل معتقد في ربه، والكل مصيب من حيث القصد والتوجه إلى نفي النقص عن الرب، وإثبات الكمال له. كما يجد سنده الشرعي من جهة أخرى، في إحيائه صورة البرزخية المكموعة في أقوال السلف، واستئناف أطروحة كامنة في هذه الأقوال كادت تندرس، وربما يكون مَنْ لَقَّبَ ابن عربي بـ «محيي الدين» قد أدرك ما في إحياء الدين، والحياة، من معاني الاستيعاب والاستئناف المتجاوز للانسداد والانحباس، والضيق والجمود والتطرف.

يُتيح لنا ابن تيمية، مع أنه في طرف نقيض لابن عربي «إمام الضلالة» عنده<sup>(1)</sup>، أو هكذا تصوّر أو صُوِّرَ لنا أنه نقيضه، تَعَرُّفُ أصالة وشرعية أطروحة التعلقات والنسب والإضافات في تراث السلف، ومن ثمة التصويب الضمني لإحياء ابن عربي لهذا القول البرزخي، الذي ضاع في زحمة الاحتراب بين طرفي التشبيه والتنزيه، فالقول بالنسب والإضافات والأحوال، لا يُضاد مذهب السلف، ولا يُصادم أصول الدين، عند ابن تيمية.

فإذا كان ابن تيمية قد استعمل أطروحة النسب والإضافات، في الردّ على النفاة دون سواهم من المثبتة، ولم يَصِرْ إليه كلية، كعادته في الردود والمناظرات بالاحتجاج بقول لا يعتقده في الرد على قول نقيضه، من غير أن يجري في ذلك على قانون ضابط وناظم، فإنّه، على كل حال، يُقرّ بوجه من وجوه شرعية أطروحة النسب والإضافات، ويعترف باندراجها في المرجعية السلفية السنية، وإن لم يقصد التصويب الصريح لحقيقتها عند ابن عربي. ففي معرض ردّه على نفاة صفات من مثل النزول والاستواء والعلو والمجيء والمعية، وغيرها، يقول: «ويقولون في الاستواء والنزول والمجيء، وغير ذلك من أنواع الأفعال، التي هي من جنس الحركة، أحد قولين، إما أن يجعلوها من باب النسب والإضافات المحضة، بمعنى أن الله خلق العرش بصفة التحت، فصار مستويّاً عليه، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه،

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 7، ص 121.

فيصير جائياً إليهم، ونحو ذلك، وأنّ التكليم إسماع المخاطب فقط، وهذا قول أهل السنة من هذا القول، من الحنبلية ومن وافقهم فيه، أو في بعضه من الأشعرية وغيرهم، أو يقول: إنّ هذه أفعال محضة في المخلوقات من غير إضافة ولا نسبة، فهذا اختلاف بينهم، هل تثبت لله هذه النسب والإضافات؟ مع اتفاق الناس على أنّه لا بد من حدوث نسب وإضافات لله تعالى، كالمعية ونحوها. ويسمّي ابن عقيل [من الحنابلة] هذه النسب: الأحوال لله، وليست هي التي تنازع فيها المتكلمون مثل العالمية والقادرية؛ بل هذه النسب والإضافات يسميها الأحوال، ويقول: إن حدوث هذه الأحوال ليس هو حدوث الصفات، فإن هذه الأحوال يسب بين الله وبين الخلق، فإن ذلك لا يوجب ثبوت معنى قائم بالمنسوب إليه، كما أنّ الإنسان يصعد إلى السطح فيصير فوقه، ثمّ يجلس عليه، فيصير تحته، والسطح متصف، تارة بالفوقية والعلو، وتارة بالتحية والسفول، من غير قيام صفة فيه، ولا تغير. وكذلك إذا ولد للإنسان مولود، فيصير أخوه عمّاً، وأبوه جدّاً، وابنه أخاً، وأخو زوجته خالاً، وتنسب لهم هذه النسب والإضافات من غير تغير فيهم<sup>(1)</sup>.

وقد تعمدنا إيراد نصّ ابن تيمية في المسألة، بطوله؛ لأنه لن نجد شارحاً لنظرية النسب والإضافات عند ابن عربي، ومقرراً بشرعية انتماؤها إلى المجال العقدي الإسلامي، وأصولها المرجعية السلفية، أوضح وأعدل منه. فمن كان هذا شرحه وفهمه للمسألة، لم يعسر عليه قبول توسع ابن عربي في النسب والإضافات، وتقبّل اعتقاده في الحقائق البرزخية، التي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا هي في الذات ولا خارجها؛ لأنها ليست شيئاً من أشياء العالم، ولا جواهر مستقلة، وإنما هي حصيلة تضايفات قصدية، وارتباطات، وتعلقات.

ومن نصوص ابن تيمية في تصويب القول بالنسب والإضافات، وعده من أقوال أهل السنة والحديث؛ بل اعتباره محل إجماع أهل الأرض من

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 68-69.

المسلمين وغيرهم؛ إذ لا يقتضي هذا القول تغيراً ولا استحالة في الذات، ولا في الموضوع، وإنما التعلقات بينهما هي المتغيرة، ما ذكره من أن: «تجدد النسب والإضافات متفق عليه بين جميع أهل الأرض من المسلمين وغيرهم؛ إذ لا يقتضي ذلك تغيراً ولا استحالة (...) أن ذلك [الاستواء على العرش] وإن اقتضى تحولاً من حال إلى حال، ومن شأن إلى شأن، فهو مثل مجيئه وإتيانه ونزوله، وتكليمه لموسى، وإتيانه يوم القيامة في صورة، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص، وقال به أكثر أهل السنة والحديث، وكثير من أهل الكلام، وهو لازم لسائر الفرق»<sup>(1)</sup>.

يُستغرب من ابن تيمية أن يعد أطروحة النسب والإضافات إحدى الإجابات المعتبرة للسلف ولأهل السنة والحديث، عن سؤال: هل الصفات عين الذات أم غيرها؟ ولم يُنكرها على أحد أكبر المتبنين لها من المتسبين إلى مذهب ابن تيمية نفسه، من الحنابلة، وهو ابن عقيل، ثم يعدّ، في قولٍ ثانٍ له، استئناف ابن عربي لهذه الأطروحة انحرافاً وزيفاً وضلالة غير مسبقة!، فإذا صدرت هذه الأطروحة عن ابن عقيل الحنبلي وغيره من السلف، عدّها من السنة والحق، وإذا صدرت عن ابن عربي، فهي من الضلالة والباطل اللازمين لأقوال الملاحدة والاتحادية والحلولية! والمعرفة الصحيحة، عند الاختلاف في الرجال، معرفة الرجال بالحق، لا معرفة الحق بالرجال.

ولمّا ثبت، في مذهبية أهل السنة والحديث، قبول القول بالنسب والإضافات، مخرجاً لورطة إلحاق الأسماء والصفات الفعلية بالذات مطلقاً، أو فصلها عنها بالمطلق، فإنّه كان لابد من القبول، بالضرورة، باستئناف تطوير الإمكانيات الإبداعية والتركيبية المتضمنة في هذا القول، وفي هذه الإجابة البرزخية الجامعة عن إشكال الوحدة في الذات والكثرة في الصفات، بالإقرار بقيام حقائق برزخية وبينية ليست هي الذات ولا غيرها، ولا تُدرَك

(1) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 2، (ج 4/5)، ص 106.

في الوجود والموجودات والأشياء، وإنما تُعقل في الظهور بين متضايفين. يقول ابن عربي: «فإن الأبوة لا تعقل إلا بالأب والابن، وجوداً وتقديراً، وكذلك المالك والخالق والبارئ والمصور، وجميع الأسماء التي تطلب العالم بحقائقها»<sup>(1)</sup>. وكلامه هذا هو عين ما احتج به ابن تيمية في ردّه على نفاة صفات العلو والاستواء والمجيء والنزول والإتيان، وغيرها، كما تقدم إيراده.

إذا كان غرض ابن تيمية من الاستعمال الجزئي لأطروحة النسب والإضافات هو نقض القراءة التأويلية، وترتيب حكم التعطيل عليها، وإخراجها من دائرة الفهم الصحيح الموافق للمعقول والمنقول، ومن ثمّ إخراج أصحابها من الملة والدين، ومصادرة عقيدتهم في ربهم، فإن ابن عربي اتخذها إطاراً وجودياً ومعرفياً لتطوير القول بحقائق أخرى بينية وبرزخية، ليست أشياء ولا جواهر مستقلة، وليست داخل العالم ولا خارجه، وليست في النفس، ولا في الكون، ولا في الذات، ولا في الحدث، وإنما هي روابط وصلات وعلاقات وتعلقات، وتجربة شعورية معيشة. ففي إطار هذه الأطروحة، يمكن استيعاب الخلاف في الأسماء والصفات، دون إلغائه، استيعاباً جديلاً ودينامياً، يقرّ به لصاحب كل اعتقاد في ربه بما معه من أصول إيمانية، ومن حق في ما يشبهه وما ينفيه عن ربه، تنزيهاً وتقديساً، قد يراه غيره تمثيلاً أو تعطيلاً أو تدنيساً، لكن بالنظر إلى سلامة التوجه والقصد إلى نفي النقص عن الرب، وإثبات الكمال المستحق له، فـ «كل ينزه معبوده عما لا يليق به عنده، وإن كان ذلك عينه يليق به عند غيره، فيليق به كلّ شيء، ولا يليق به شيء»<sup>(2)</sup>. فغرضه ليس القول بأن الصفات عين الذات مطلقاً، ولا أنها غيرها مطلقاً؛ بل الغرض الانتقال إلى

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 61.

(2) ابن عربي، نتائج الأذكار في المقربين والأبرار، تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الحقيقة للبحث العلمي والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، 2008م، ص 31.

أمر ثالث، وقول آخر جامع ينظر في العلاقات بين أطراف التضاف وأقطابه، لا في الأطراف والعناصر المعزولة (المعراة) خارج الوضعيات التواصلية والتبادلية. وفي ذلك يقول ابن عربي: «من وقف عند الإضافات والنسب، عثر على الأمر على ما هو عليه»<sup>(1)</sup>.

بل إن الكلام كله في الأسماء والصفات، ومنها الصورة، ينبغي أن ينتقل من مجال الذات الأحدية الغنية والساذجة، والمعراة عن الفعل والحركة والتوجه والعلاقة؛ أي عن موضوعها القصدي، إلى مجال المراتب والمقامات، فالذات، في غيبها، لا ظهور لها إلا في آثار خروجها من هذا الغيب إلى الظهور، فتعطي أحكامها في العالم، التي هي نسب وأحكام ظهورها المتنوع والمتعدد والمختلف واللامتناهي، فتسمى، بحسب هذه النسب والأحكام، بأسماء الرحمن، والرزاق، والقهار، في مسميات المرحومين، والمرزوقين، والمقهورين...؛ إذ «الكون لا تعلّق له بعلم الذات أصلاً، وإنما متعلّقه العلم، وهو مسمى الله (...) وما يجب أن يكون عليه -سبحانه- من أسماء الأفعال، ونعوت الجلال، وبأية حقيقة يصدر الكون، ومن هذه المنعوتة بهذه المرتبة المجهولة العين والكيف. وعندنا لا خلاف في أنها لا تُعَلِّم، بل تُطْلَق عليها نعوت تنزيه صفات الحدث، وأن القدم لها والأزل»<sup>(2)</sup>.

لهذا، كل كلام في الذات إنما هو كلام عن أحكام هذه الذات وآثارها في العالم، وهي تعلقاتها ونسبها، التي هي من باب الحقائق البرزخية والبينية؛ لأنها تقابل الذات من جهة، وتقابل موضوع قصد الذات وتوجهها من جهة أخرى. وتتجدد هذه الأحكام، وتنوع، وتختلف، بتجدد التعلقات، وتنوعها، واختلافها. وإن شئنا قلنا: إنّ هذه الحقائق متولدة بين أمرين، أو

(1) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، (م.س)، ص 104.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 160.



بين ذات وموضوع في وضعية قصدية خاصة، ولا يُعرف من الذات، ولا من الموضوع إلا هذه النسب، والعلاقات، والأسماء الإضافية، وهي المتبدلة والمتحولة في الصور، فتكثر وتنوع وتتعدد وتتجدد إلى ما لا نهاية، بتكثر العلاقات. إذًا، لا مصادمة بين القول بأحادية الذات وغناها، والقول بكثرة نسبها وإضافاتها، كما لا مصادمة بين القول بمجهولية صورة الحق في ذاته، ومعلومية صورته في تجلياته وظهوراته؛ لأن تلك عينية غيبية لا سبيل إلى معرفتها ورؤيتها، وهذه حُكمية تُعرف في الآثار، وتُرى في المظاهر والمجالي.

ومع هذا التمييز الظاهر والدقيق، الذي يعرض به ابن عربي أطروحته في النَّسَب والإضافات، فإنه يُستقبح من ابن تيمية كثرة استثناءه الاعتراض على ابن عربي، من خطأ نسبة قوله بالكثرة إلى مجال الذات الغنية، وبناء فتاوى تكفير القائلين بتعدد التجليات الإلهية، وتنوعها، وتحولها في الصور، على زعم منه أن التجليات ذاتية، أو هي للذات، أو أنها متكثرة في الذات، فقول ابن عربي بتعدد العلاقات لا يلزم عنه تعدد الذات، ولا يلزم عنه، أيضاً، ما استنتجه ابن تيمية من أن أصحاب التجليات: «يصرحون بأن ذات الكلب والخنزير والبول والعذرة، عين وجوده، تعالى الله عما يقولون»<sup>(1)</sup>.

إن وضوح تعليق ابن عربي لأي حديث عن الذات، أو معرفة بها، ونقله مجال نقاش الكثرة والتعدد والاختلاف، من الوجود إلى الظهور، ومن مجال المعرفة الإلهية الخالصة والمطلقة، إلى مجال المعرفة الإنسانية النسبية، يقابله اضطراب أحكام ابن تيمية على هذا الموقف التنزيهي، فإذا نظر إليه من حيث هو قول في الظهور لا في الوجود، أنصف القائل به، وأفتى بأن: «ابن عربي أقربهم إلى الإسلام، وأحسنهم كلاماً في مواضع كثيرة، فإنه يُفرق بين الظاهر والمظاهر، يقرّ الأمر والنهي، والشرائع على ما هي عليه، ويأمر بالسلوك، بكثير ممّا أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات، ولهذا كثير من

(1) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 1، (ج 3/1)، ص 100.

العباد يأخذون من كلامه سلوكهم، فينتفعون بذلك، وإن كانوا لا يفقهون حقائقه، ومن فهمها منهم ووافقه فقد تبين قوله»<sup>(1)</sup>. كما لاحظ أن ابن عربي: «يفرق بين المظاهر والظاهر، والمجلى والمتجلي»<sup>(2)</sup>. وفي معرض حكمه على الصوفي العفيف التلمساني، من مدرسة ابن عربي، يقول: «وأما الفاجر التلمساني، فهو أخبث القوم، وأعمقهم في الكفر، فإنه لا يفرق بين الوجود والثبوت، كما يفرق ابن عربي»<sup>(3)</sup>. وإذا نظر إلى الموقف التنزيهي لابن عربي، باعتباره عنده قولاً في الذات الغنية، من حيث وجودها وجوهرها، تراجع فتواه خطوة إلى الوراء، وأعادت النقاش إلى نقطة الصفر، ناسبة كل قول بتجليات الوحدة في الكثرة، والظاهر في المظاهر، إلى الكفر والإلحاد والضلالة، فيقول، ناقضاً فتواه الأولى: «وهذا قول الحلولية والجهمية كصاحب الفصوص وأمثاله»<sup>(4)</sup>. ويؤكد أن: «مذهب هؤلاء الاتحادية، كابن عربي، وابن سبعين، والقونوي، والتلمساني، مُركب من ثلاث مواد؛ سلب الجهمية، وتعطيلهم، ومجملات الصوفية»<sup>(5)</sup>. ومن رؤية ابن عربي في الحلول والاتحاد، إلى الحكم عليه بالإلحاد، يضيف ابن تيمية: «وأئمة هؤلاء الملاحدة كابن عربي يقول:

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نشره ونظامه»<sup>(6)</sup>

ومن إمامة الإلحاد، إلى إمامة الضلالة: «إمامهم إمام الضلالة صاحب الفصوص»<sup>(7)</sup>. وإذا اعتدل نظرُ ابن تيمية وتوسَّط، ولم يتبين له من قول ابن عربي هُدى (التمييز بين الظاهر والمظاهر)، أو ضلالة (حلول الظاهر في

(1) المصدر نفسه، ص 183.

(2) المصدر نفسه، ص 22.

(3) المصدر نفسه، ص 184.

(4) المصدر نفسه، ص 321.

(5) المصدر نفسه، ص 31.

(6) المصدر نفسه، ص 124.

(7) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، (م.س)، مج 7، ص 121.

المظاهر واتحاده بها) حَكَمَ على قوله بالهذيان، والتناقض، والاضطراب، وعدم الثبات على شيء، الناتجة جميعها عن تصديق شطحات الخيال، وتحولات الصور فيه: «ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره؛ بل هو كثير الاضطراب فيه، وإنما هو قائم مع خياله الواسع، الذي يتخيل فيه الحق تارة، والباطل تارة أخرى، والله أعلم بما مات عليه»<sup>(1)</sup>. وإذا أراد ابن تيمية أن تُجَمَعَ، في فتوى جامعة و«منسجمة»، كل أحكامه المتعارضة السابقة، جَمَعَ وَحَكَمَ على ابن عربي بأنه: «هو أبعدهم عن تحقيق الاتحاد، والقرب من الإسلام، وإن كان أكثرهم تناقضاً وهذياناً، فكثرة الهذيان خير من كثرة الكفر»<sup>(2)</sup>.

باستعراضنا لأقوال ابن تيمية في النسب والإضافات والأحوال، بين إقرار بها، وعدّها من أصول السنة، وأهل الحديث، وإنكارٍ لها بالنظر إلى أصول التجليات عند ابن عربي ومدرسته، يتبين أن الاضطراب في النسب حاصل أصلاً في قراءة ابن تيمية المرجعية لنصوص العقيدة في الصورة والرؤية، وانتقل عنه هذا الاضطراب في التعرف والإنكار إلى فتاواه في نسبة ابن عربي وأصحاب التجليات، تارة إلى الكفر، وتارة إلى الإيمان، وتارة أخرى إلى الهذيان المرّضي الناتج عن تخليط واختلاط الحقيقة بالخيال، مما لا يتبين معه كفر من إيمان، ولا حقيقة من خيال؛ فالأول حكم عقدي يعالج المحكوم عليه فيه بالكفر، بالإقصاء والسيف، والثاني حكم طبي نفساني يعالج المريض فيه بالخيال، في المستشفيات والمارستانات<sup>(3)</sup>. فَصُورُ فتاوى

(1) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 1، (ج 3/1)، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ص 40.

(3) ذكر ابن تيمية، في حكم السيف، أن الحلاج «قد قُتل على الزندقة... واتفقت الأمة على أنه إما مخطئ، وإما عاصٍ، وإما فاسق، وإما كافر». فلم ير له قولاً صحيحاً وسليماً فلفت به من أحد الأحكام المتفق عليها في تبديعه وتكفيره وقتله. وذكر أن الشبلي تلميذ الحلاج: «كان يغلب عليه الوجد، حتى يزول عقله، وتُحلّق لحيته، ويذهبوا به إلى المارستان، ويسقط عنه التمييز بين الحق والباطل». فرأى حكم =

ابن تيمية، في ذلك، ما هي إلا مرآة رأيه المضطرب في التجليات، بين اعتبار القائل بها يميز بين الظاهر والمظاهر، ومن ثمة يميز الذات في وجودها وعمائها، عن الذات في ظهورها وأسمائها، وبين اعتبار هذا القائل بها لا يميز الخالق عن مخلوقاته، وأنه يجعل ذاتي الخالق والمخلوق ذاتاً واحدة متحدة، وأن «وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه»<sup>(1)</sup>. فإن كان من أصول ابن عربي، حسب ابن تيمية، عدم التمييز بين الخالق والمخلوق، أو بين ذات الله والعالم، أو بين الوجود الذاتي والظهور الأسمائي، وكانت هذه الأصول تستهدف هدم أصول الإيمان والتوحيد؛ إذ «جماع أمر صاحب الفصوص وذويه هدم أصول الإيمان الثلاثة، فإن أصول الإيمان: الإيمان بالله، والإيمان برسله، والإيمان باليوم الآخر»<sup>(2)</sup>. وكانت تدّعي «أن التوحيد ليس فيه فرق بين الرب والعبد»<sup>(3)</sup>، فكيف تأتّى لابن تيمية أن يرى في مذهب ابن عربي، في الذات والصفات، قرباً من الإسلام، وكلاماً حسناً، وتفريقاً بين الظاهر والمظاهر، والمجالي والمتجلي فيها؟ مع تناقض الحكمين على قول واحد، فإما أن الأمر قولان لابن عربي في المسألة الواحدة، يستلزمان حكمين مختلفين مناسبين لكل قول منهما، وإما أن الأمر حكمان مختلفان لابن تيمية في قول واحد لابن عربي في المسألة الواحدة.

على أن الإجابات المطردة لابن عربي عن تهمة توحيد ذاتي الخالق والمخلوق لا تسمح بقراءة التكفير؛ إذ ينفي ابن عربي أي مدخل للاتحاد والحلول بين ذاتي الخالق والمخلوق، وعنده: «إذا كان الاتحاد يُصير الذاتين ذاتاً واحدة فهو محال»<sup>(4)</sup>، وعنده أيضاً: «إن الاتحاد لا يصح، فإن الذاتين

= إدخاله المارستان، لهذا الاختلاط، من أحكام الشرع في حقه. ينظر في ذلك كتاب ابن تيمية: الاستقامة، (م.س)، ج 1، ص 115-116.

(1) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 2، (ج 4/5)، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ج 2، مج 4/5، ص 82.

(3) المصدر نفسه، ج 1، مج 3/1، ص 84.

(4) ابن عربي، كتاب المسائل، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 398.

لا تكون واحدة، وإنما هما واحدان في مرتبتين»<sup>(1)</sup>؛ بل إن: «الاشتراك بين الخلق والحق في جميع الأشياء إلا في الاتحاد»<sup>(2)</sup>.

إن مدار أمر اضطراب ابن نيسية راجعٌ إلى تعدّد نقله النقاش الهرمينوطيقي خارج الذات، بعدم تمييزه، في أقوال ابن عربي، بين موضوع النقاش المفتوح على الاختلاف، وهو نقاش التجليات الأسمائية ذات الوضع الاعتباري البرزخي المشترك، من حيث هي حقائق تُدرّك في علاقاتها وصلاتها بالخلق والعالم، وبين نقاش مغلق ومسدود، وهو نقاش الذات المجهولة في غيبها وغناها، التي يمتنع ابن عربي عن أيّ تفكير فيها؛ لأنها ليست موضوعاً للمعرفة والرؤية، وعنده أن: «الكون لا تعلّق له بعلم الذات أصلاً، وإنما متعلّقه العلم بالمرتبة، وهو مسمى الله»<sup>(3)</sup>، ولأنّ أحدية الذات لا تشبه شيئاً معلوماً حتى تُقاس عليه، وتُعلم منه، فإنها في نفسها «لا تُعرف لها ماهية، حتى يُحكم عليها»<sup>(4)</sup>.

فأصل غلط مَنْ لم ينتظم له شيء من كلام ابن عربي هو اعتقاد أنّ كلامه في المراتب والتعلقات، من ألوهية وعالمية وقيومية، وولاية ونبوة، وذكرورة وأنوثة، وحقيقة وشريعة، هو عين الكلام عن الأشخاص والأشياء والأعيان، وقد صرح بأنّه لم يعتبر، في كلامه في التعلقات، الأشخاص والأعيان والذوات، من حيث تمييزها الذاتي المستقل، ولا من حيث وجودها الطبيعي الحسي أو الماهوي العقلي المنفصل، وإنّما الاعتبار عنده، «للمقامات، ولا نتكلّم إلا فيها، لا في الأشخاص»<sup>(5)</sup>، والمقامات من عالم المراتب والبرازخ، والنسب والإضافات، والشؤون والمكانات، أيّاً شئت سميتها.

(1) ابن عربي، كتاب الألف، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 34.

(2) ابن عربي، كتاب الشاهد، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 248.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 160.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 289.

(5) ابن عربي، كتاب القرية، مجموع الرسائل الإلهية، تحقيق إبراهيم مهدي، (م.س)،

وحينما يقع الكلام على الظاهر في المظاهر، أو المتجلي في المجالي، لمن له الشؤون التي يُبديها في العالم، وتحصل له منها نسب وإضافات، فيتسمّى بالعالم والقادر والرحيم، ويتصف بالصفات التي يتعرف بها إلى الخلق، ويتعرفون بها إليه، فإن المتكلم بهذا الكلام، نقل الحديث من الذوات المطلقة، التي لا يُحيط بها علم، إلى ظهوراتها وتجلياتها وتعيناتها المشهودة في شؤونها في العالم، والمتحولة في صور التجليات، تبعاً لتغير العلاقات «الرؤية لا تتغير بتغير المعلوم، ولكن التعلق يتغير»<sup>(1)</sup>. وإن تعددت المظاهر، فما تعدد الظاهر<sup>(2)</sup>، فهو «واحد في ذاته، متكرر من حيث تجليه في الصور، أو ظلاله في الأنوار، فهي المتعددة لا هو، وليست الصور غيره»<sup>(3)</sup>.

فمناطق حديث التجلي، والحديث عن المظاهر والتجليات والصور، هو المراتب والتعينات؛ أي نمط الظهور، لا الذات الموصوفة بالأحادية والغنى المطلق، والمعرفة عن نسبة من نسبها إلى العالم، أو نسبة من نسب العالم إليها، «إذا نسبت العالم إليه، لم تعتبر الذات، ولم تعتبر الغنى، وإنما اعتبرت كونها إلهاً، فاعتبرت المرتبة. فالذي ينبغي للمرتبة هو ما تسمت به من الأسماء، وهي الصور الإلهية، لا الذات من حيث عينها؛ بل من كونها إلهاً. ثم إنه أعطاك الصورة التي هي الخلافة، وسماك بالأسماء كلها، على طريق المحمّدة، فقد أعطاك ما هي المرتبة موقوفة نسبتها إليه، وهي الأسماء الحسنی»<sup>(4)</sup>. أما سبب اختلاف النسب والإضافات، فهو اختلاف أحوال الذات مع موضوعها القصدي، وتنوع استعدادات الموضوع وقبوله توجه الذات، «فإن قيل: فلم اختلفت النسب الإلهية؟ قلنا: لاختلاف الأحوال، فمن حاله المرض، يدعو: يا مُعافي، ويا شافي، ومن حاله الجوع، يقول: يا رزاق، ومن حاله الغرق،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 94.

(3) ابن عربي، كتاب التراجم، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 286.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 584.

يقول: يا مغيث، فاختلقت النسب لاختلاف الأحوال، وهو قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحْمَنُ: 29]، و: ﴿سَفَرُكُمْ لَكُمْ إِلَيْهِ الثَّقَلَانِ﴾ [الرَّحْمَنُ: 31]»<sup>(1)</sup>.

إنّ للظهور نسبة إلى الظاهر بحسب قصده وتوجهه، وله نسبة إلى المظاهر على قدر استعدادها وقبولها، وبظهور الظاهر في المظاهر تحصل المراتب، وفيها تقع الصورة والرؤية؛ بل «ما من شيء إلا وله وجه ونسبة إلى الحق، ووجه ونسبة إلى الخلق»<sup>(2)</sup>.

إنّ الكلام في الظواهر الحادثة (المراتب)، عند ابن عربي، لا مجال لصرفه إلى أحد طرفي فعل الظهور؛ الظاهر أو المظاهر، المتجلي أو المتجلى له، مثلما فعلت القراءة المرجعية لابن تيمية، في صرفها حديث ابن عربي عن المراتب إلى الذات أو الأشخاص أو الأعيان؛ بل حينما اعتبرت هذه القراءة ابن عربي قائلاً بكون ذات الرب هي ذات الكلب والخنزير والقاذورات والجيف، في اختزال مخلّ لموضوع النقاش وجيدة عنه، وتسطيع لنظرية النسب والتعلقات والمراتب، وتأليب للعواطف الدينية للعامة على القائلين بالتجليات؛ إذ المراتب المتحدث عنها آثار وأحكام معدومة العين<sup>(3)</sup>، وبعبارات عصرنا؛ وظائف وعلاقات، ولا يصحّ، لهذا، اعتبارها أشخاصاً وأعياناً، يُقَيَّد الحديث فيها بالمحسوسات والمشخصات والأشياء والموجودات. وقد استشعر ابن عربي نفسه خطورة انزلاق النقاش الهرمينوطيقي، في الحقيقة البرزخية للمراتب، وفي طابعها الوظيفي في فهم عالم الظهور، إلى الموقف الطبيعي، والقسمة العقلية والأخلاقية والعاطفية للوجود والسلوك والمشاعر، بين مقدّس ومدنس، وخير وشر، وحب وكره،

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 265.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 587.

(3) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، (م.س)، ص 40. وينظر أيضاً: الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 397. وفيه: «والنسب كلها أمور عديمة، ولها الأثر والحكم، فكل معدوم العين ظاهر الحكم والأثر».

من غير نظر في تعلقات هذه القسمة بوضعيات ومراتب، لا بذوات وأعيان، «فإن سأل سائل وقال: بأيّ شيء ننظر إلى المحبوبات والمكروهات، فإذا رأينا، مثلاً، روثاً أو جيفةً، فنقول: هو الله؟ فالجواب: تعالى وتقدّس، حاشاً ثمّ حاشاً أن يكون شيئاً من هذه الأشياء، وكلامنا مع من لا يرى الجيفة جيفة، والروث روثاً؛ بل كلامنا مع من له بصيرة، وليس بأكمه، فإن من لا يعرف نفسه، فهو أكمه وأعمى، وقبل ذهاب الأكمهية والعمى، لا يصل إلى هذه المعاني، وهذه المخاطبة مع الله، لا مع غيره، ولا مع الأكمه، فإنّ الواصل إلى هذا المقام يعلم أنه ليس غير الله»<sup>(1)</sup>.

إنّ الكلام في المراتب يقتضي الارتقاء من حجاب البشرية، وموقفها الاعتيادي والطبيعي من الوجود والعالم، الذي يرى الأعيان والأشخاص، من حيث شيئيتها، ولا يراها من حيث ظهورها في المراتب بالنسبة إلى العالم في تعدده واختلاف ذوقه للحقيقة، فالجيفة والقاذورات المدنسة والمرئية كذلك، في حجاب البشرية، ليست كذلك، في حجاب مخلوقات أخرى، كالجُعل والحشرات، التي لم تتركب فيها قوة استقذار وكره الجيف والقاذورات؛ بل ركبت فيها قوة استحسانها وحبها وتقديرها، فالجُعل يستطيع بمزاجه الخاص، ما نستقذره، ويتأذى مما نستطيعه من طيبات، فـ «مزاج الجُعل يتضرر برائحة الورد، وهي من الروائح الطيبة، فليس الورد عند الجُعل بريح طيبة»<sup>(2)</sup>، لذلك لا نجد مما قد ندعوه طيباً «إلا وهو، من وجه في حق مزاج ما، خبيث، وكذلك بالعكس»<sup>(3)</sup>. ومن ثمّة إن النفاذ وراء الموقف الطبيعي للإنسان العادي ضرورة معرفية لإدراك حقائق الأشياء في ذاتها من حيث هي معرأة عن الإضافة، ولا نسبة لحكم عليها، ومن حيث مراتب ظهورها، فتكون لها تعلقات وأحكام بهذا العالم، وبهذا المخلوق،

(1) ابن عربي، الرسالة الوجودية، (م.س)، ص 43.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 221.

(3) المصدر نفسه، ص 222.



هي غير تعلقاتها بعالم آخر وبمخلوق آخر؛ أي أن الحكم عليها هو حصيلة مواقع النظر، ودرجات الاستعداد والقبول في القابل، والنفاذ وراء الموقف الطبيعي، بتعليق أحكام العادة المستحكمة والضيقة، والانتقال إلى اتساع الروح لرؤية وجه الحق في كل شيء، جمعاً وتفريقاً، والذي لا يعني اختزال الحق في الأشياء، ولا الأشياء في الحق، «فيعرف بما يُفَرَّق، وبماذا يَجْمَع، كالإنسانية في زيد وعمرو، فهذا عين هذا، وأمّا الشخصية، فهذا ليس هذا، فيُفَرَّق، فهو صاحب جمع وتفريق في عين واحدة»<sup>(1)</sup>.

لذلك كان خَلُطُ القراءة المرجعية بين الأعيان والمراتب، أو بين الأشخاص والمقامات، هو أحد مصادر خطأ تقدير اجتهادات القراءة البرزخية، والحكم عليها بالضلالة والانحراف. ومن أمثلة هذا الخلط في استيعاب مفهوم المرتبة، نسبة حديث ابن عربي عن مقامي الرسالة والولاية، وتفضيله الولاية في المرتبة على النبوة والرسالة، إلى الكفر بالأنبياء والرسل، وتفضيل الأولياء وتعظيمهم عليهم<sup>(2)</sup>، فهذا الحكم انتقل بالنقاش من مجال المراتب إلى مجال الأشخاص والأعيان؛ إذ ليس في حديث ابن عربي عن الولاية، والنبوة، أو الرسالة، تفضيل أشخاص الأولياء على أشخاص الأنبياء والرسل، وإنما تفضيل مرتبة الولاية في النبي وغيره على مرتبة النبوة والرسالة في النبي الرسول، فقبل أن يكون النبي نبياً ورسولاً، هو ولي، وهذا حكم المراتب والمقامات، وتفضيل بعضها على بعض، لا حكم في الأشخاص والأعيان والمفاضلة بينهم. يقول ابن عربي: «فالنبي ﷺ له مرتبة الولاية والمعرفة، دائمة الوجود، ومرتبة الرسالة منقطعة (...) فهو ﷺ من كونه ولياً وعارفاً، أعلى وأشرف من كونه رسولاً، وهو الشخص بعينه، واختلفت مراتبه، لا أن الولي منا أرفع من الرسول، نعوذ بالله من الخذلان»<sup>(3)</sup>.

(1) ابن عربي، نتائج الأذكار في المقربين والأبرار، (م.س)، ص 30.

(2) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 2، (ج 4/5)، ص 66-73.

(3) ابن عربي، كتاب القربة، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 79.

ودليل علوّ مرتبة الولاية، وفضلها على مرتبتي النبوة والرسالة في النبي وفي المؤمنين، اتصاف الحق بها، ف﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: 257]، ﴿وَهُوَ أَوْلَىٰ آلِ الْحَمِيدِ﴾ [التورى: 28]، ولم يتصف بنبي ولا برسول.

والقصد من إيراد هذا المثل في المراتب تبيان أنّ الخلاف في أصله، بين ابن عربي وابن تيمية، إنما هو خلاف معرفي، لا عقدي أو ديني، بسبب اعتبار الأول النبوة والرسالة والولاية مراتب ومقامات، واعتبار الثاني كلّ حديث فيها هو حديث في أشخاص وأعيان، ومفاضلة بينهم، ومن ثمة ألزم القائلين بأشرفية الولاية، بالقول بتشريف شخص الولي وتفضيله على شخص النبي والرسول، فتميّز موقفان معرفيان من المرتبة: موقف ينظر إليها من حيث ما تقتضيه التعلقات والإضافات (الموقف الظاهراتي)، وموقف ينظر إليها من حيث الذات والعين والشخص (الموقف الطبيعي)، فلا يميزها عن الأشياء والأعيان في وجودها الذاتي لا الإضافي.

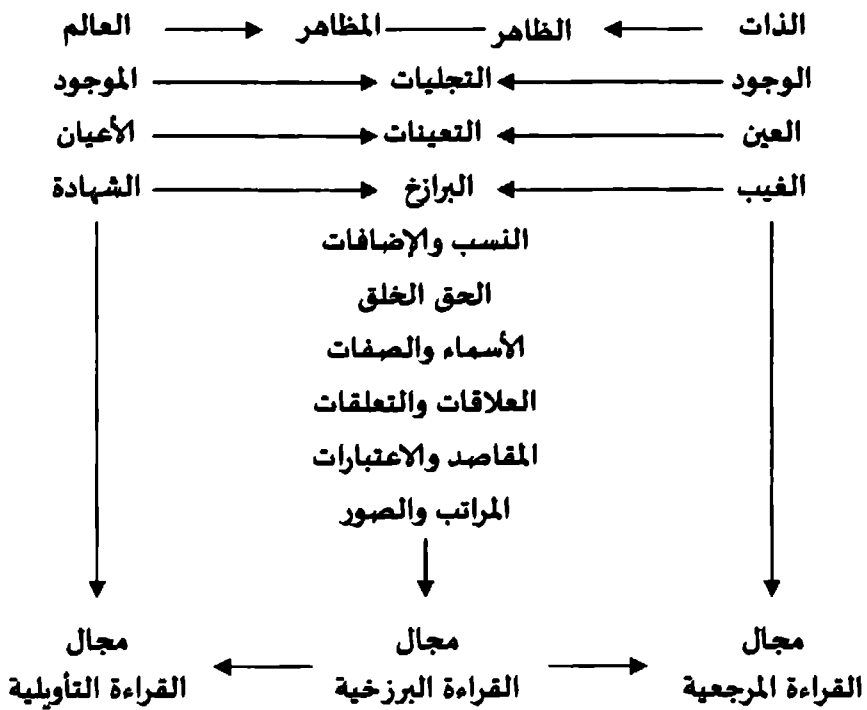
وإذا علمنا أنّ الحكم للمراتب والمواطن لا للأعيان والأشخاص، وللمكانات لا للأمكنة، رددنا جميع الظواهر إلى المواطن والمراتب التي تظهر فيها، أو تتجلى فيها؛ أي في صور تعلقاتها واعتباراتها المختلفة البينية والبرزخية؛ بل إنّ الأشياء لا تُعلم ولا تُشهد «إلا بمراتبها، لا بأعيانها (...) فما تميّز العالم إلا بالمراتب، وما شُرّف بعضه على بعض إلا بها»<sup>(1)</sup>. وبهذا «الفرقان في العرفان»<sup>(2)</sup>، تكون الصورة التي يظهر الحق فيها، ويتجلى، ويتحول، مَرْتَبَةٌ من مراتب ظهوره، لا عين ذاته ووجوده. ورُدُّ الصورة إلى مرتبة خاصة، أو نمط توجه، أو قصد خاص للظاهر في المظاهر، هو عين اعتبارها ظاهرة قصدية تنتمي إلى المجال المعرفي للقراءة البرزخية، لا اعتبارها إحالة على ذات متعالية غنيّة تراها القراءة المرجعية مجال حقيقة الصورة المطلقة وجوهرها، أو على موضوع من أشياء العالم المتعين،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص225.

(2) ابن عربي، نتائج الأذكار في المقربين والأبرار، (م.س)، ص15.

أحالت القراءة التأويلية كلّ الأسماء، والصفات، والصور عليه، في تنزيهاها الحقّ عنها، وعندها أنّ غير الحق هو الآتي فيها، والمتصف بها.

نُقدم الرسم الآتي ملخصاً عن مجالات القراءات الثلاث للصورة من حيث اعتبارها في القراءة التمثيلية والمرجعية عين الذات، وفي القراءة التأويلية سوى الذات، أو أغياراً، وفي القراءة البرزخية، صورة تعلقات وتضائفات، ومرتبة من مراتب ظهور الذات في موضوع قصدي، فلا هي عين، ولا هي غير، كـ «الصورة التي في المرآة، ما هي عين الرائي ولا غير عين الرائي»<sup>(1)</sup>:



(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص80.

## الفصل الرابع

### الأضداد في الصورة

#### 1- الصورة صورتان:

إذا كانت الصورة الإلهية، كما في حديث التجلي يوم القيامة، متضمّنة التعدد والتنوع والاختلاف والتحول، بما يُفيد قبولها للتكثير والأضداد، وكان المتجلي فيها واحداً في ذاته المتعالية، لكن حصل من ظهوره للرئين شَفَعٌ وتريته، وتعدد مظاهره، أو ظهوراته وتجلياته، بحسب المراتب، والمواطن، وأحوال الرئين ومقاماتهم، مع بقاء الوحدة والتنزيه، وعدم الإحاطة بالذات على ما هي عليه في حقيقتها المطلقة وغير المقيدة بالتعينات والقيود والمجالي والمعتقدات، فإنّ هذا الاستنتاج يُفضي إلى الإقرار بوجود حقائق برزخية وبينية تقبل الجمع بين الأضداد، ولا تمتنع أو تستحيل عندها النقائض، فيكون المتجلي في الصورة، من هذه الحقائق البرزخية، هو وليس هو، وهو المعبر عنه في حديث التجلي بمشهدى الإنكار والتعرف: «لست ربنا» و«أنت ربنا». وقد دل الحديث، عند ابن عربي، على احتمال الصورة هذه الأضداد، بالنفي والإثبات، حكماً في العين الواحدة، فيما ذهب ابن تيمية إلى إنكار التضاد في الصورة، بناء على مرجعية الذات الواحدة المنزهة عن النقائض والنقائص، ولذلك عنده، أنّ صورة الإنكار في التجلي الأول حقيقتها أنها صورة مُنْكَرَة؛ لأنها ليست صورة ذاتية للحق، ومن ثمة لم يتعرفها المؤمنون، وأنّ صورة التعرف، في التجلي الثاني، هي الصورة

الذاتية للحق، ولذلك تَعَرَّفَهَا المؤمنون، فلا أضداد في الصورة إذًا؛ لأن في المشهدين صورتين، صورة ليست هي حقيقة وذاتًا، وصورة هي حقيقة وذاتًا، فالمنكر صورٌ معبوداتٌ غيره، والمتعرّف صورةُ المعبود الواحد المستحق للعبادة والسجود.

يرى ابن تيمية أن مَنْ جَمَعَ بين الصورتين، في نسبتها إلى الحق، فكأنما أقر بالتعدد في ذات الحق، وأثبت التبدل في الحقائق، جمعاً بين أضداد يستحيل عقلاً اجتماعها، كما يمتنع شرعاً الجمع بينها؛ «إذ الجمع بين النقيضين في الاعتقاد في غاية الفساد»<sup>(1)</sup>، والقول بوجود حقائق برزخية وبينية ونسبية، توجب للأمر الواحد نفياً وإثباتاً، ووجوداً وعدمًا، وكونه داخلاً وخارجاً، أو لا داخلاً ولا خارجاً، أو هو وغيره، أو لا هو ولا غيره، نظير القول بأن الصورة ما هي هو، ولا هي غيره، وكلّ هذه الأقوال الجامعة للتناقضات والحاكمة بها على الحقائق، هي، حسب ابن تيمية، من الألغاز والمعميات، التي تَدْخُلُ في جنس السفسطة، ولا يقرّها عقل صريح، ولا نقل صحيح، ولا يُعرف الحق بها؛ بل هي عين الإلحاد، وجحود الحقائق. يقول: «وهؤلاء الملاحدة يَدَّعون أن مُحَالَات العقول صحيحة، وأن الجمع بين النقيضين صحيح»<sup>(2)</sup>، وهُم «يقولون بالجمع بين النقيضين، وبين الضدين، وأنّ من سلك طريقهم يقول بمخالفة العقول والنقول، ولا ريب أنّ هذا من أفسد ما ذهب إليه أهل السفسطة»<sup>(3)</sup>.

وحتى اعتبار الصورة، التي تُمَسِّكها الرؤية، تابعةً لاعتقاد الرائي وحاله، أو أنّها من آثار الظهور لا الوجود، وأنّ حقيقتها برزخية متولّدة بين الرائي والمرئي والمَرَّائي، أو بين المتجلى له والمتجلي والمجالّي، هو قول مرفوض في القراءة المرجعية الصادرة عن موقف طبيعي حسي، كما عبر عنه ابن تيمية،

(1) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 1، (ج 3/1)، ص 95.

(2) المصدر نفسه، ص 95.

(3) المصدر نفسه، ص 95.

وعنده أنّ الصورة إما هي صورة المرئي في ذاته، وإما هي صورة غيره، أو أنها هو، أو ليست هو، ولا يمكن الجمع بين هي هو وليست هي هو، كما لا يمكن الجمع بين هو وليس هو؛ لأن حقائق الأشياء إما ثابتة لها، أو منفية عنها، ولا وساطة ولا بينية، ولا نسبية ولا اعتبارية؛ إذ لا منزلة بين المنزلتين، ولا أمر بين أمرين. يقول علي بن سلطان القاري، أحد المحسوبين على مدرسة ابن تيمية، في رده على ما عدّه سفسطة في الحقائق الثبوتية: «اعلم أن حقائق الأشياء ثابتة كما قال أهل الحق؛ لأن في نفي ثبوتها حاصلة، خلافاً للسوفسطائية، حيث حملوها على الأمور الخيالية، ويلحق بهم الطائفة الوجودية، حيث رتبوها، مما عدا خالقها، على الفضولات الاعتبارية، نظراً إلى جهاتها الباطنية والظاهرية، فتبعوا طائفة من السوفسطائية، حيث يزعمون أن حقائق الأشياء تابعة لاعتقاد المعتقدين في القضية»<sup>(1)</sup>.

ودعوى السوفسطائية، ومخالفة المنقول والمعقول، في مسألة إمكان الجمع بين النقيضين والضدين في العقيدة والإيمان، قد ورطت ابن تيمية، حين اشتداد خلافه مع القائلين بالحقائق البينية والبرزخية من الصوفية خاصة، في مخالفة صريحة لما معه نفسه، من نصوص وأدلة شرعية، واستدلالات عقلية، وأقوال صريحة، رجح فيها إمكان الجمع بين النقيضين، وبين الضدين، وبين النفي والإثبات، من غير أن يرى في ذلك انحرافاً في العقيدة، وخروجاً عن المعقول، وفساداً في الرأي. فقد رأينا كيف استحسن، في غير موضع، من مصنفاته، قول أبي سعيد الخراز لما سئل: «بم عرفت الله؟ قال: بالجمع بين النقيضين. وأراد أنه يجتمع له ما يتناقض في حق الخلق»<sup>(2)</sup>. وفي رده على استبشاع نفاة الصفات، كون الرب ينزل من العرش، لِمَا يروونه في

(1) القاري، علي بن سلطان، الرد على القائلين بوحدة الوجود، دراسة وتحقيق علي بن رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار المأمون للتراث، دمشق، سورية، 1995م، ص15.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، 1392هـ، ج1، ص551-552.

النزول من معنى إخلاء موضع وانتقال إلى غيره، الأمر الذي لا يليق عندهم بتنزيه الرب، يقبل ابن تيمية الجمع بين النقيضين في عقيدة النزول، ويقر بأن الرب ينزل من العرش، من غير أن يخلو منه العرش<sup>(1)</sup>. وتفسير ابن تيمية هذا، يحيله العقل الذي يحتج به، لما فيه من التناقض.

وعند ابن عربي، الأمر، الذي يستحيل عقلاً، قد لا يستحيل نسبة إلهية، «فتعلم أن الله قادر على المحال العقلي»<sup>(2)</sup>، وما يكون محالاً في عالم طبيعي، وفي موقف عقلي وحسي، قد يكون ممكناً في عالم آخر، وفي موقف برزخي أو خيالي، وما يمتنع في عالم الشهادة والحضور قد لا يمتنع في عالم الغيب والمستقبل، إن لم نقل: إن النصوص والعقيدة، التي تشكل مرجع ابن تيمية، تثبت للصور هذه الحقيقة البرزخية الجامعة بين الأضداد، والتي هي من مقومات الصورة، «لما تحمله الصورة [في طبيعتها] من الأضداد»<sup>(3)</sup>، التي تشفع بها وترية المتجلي فيها، مثلما «شفعت وترية الحق»<sup>(4)</sup>، ف: طبيعة الصورة، ووظيفتها الأساس، هي في هذه الشفعية، أو التضعيف، المسماة أضداداً واختلافاً.

## 2- رام غير رام وميت حي:

من بين النصوص القطعية الثبوت والدلالة على اجتماع ما لا يجتمع عقلاً، من إثبات صفة لموصوف، ونفيها عنه في الآن، والتي يقرّ بها ابن تيمية، ولا يكابر أو يعاند في ما تضمنته من أحكام التناقض والتضاد المؤسسة للصورة، الآية القرآنية: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، فأثبت ونفى، والآية: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2 ص 265. وفي ج 1 منه، ص 26: «ينزل إلى السماء الدنيا، ولا يخلو منه العرش». وفي ص 27 منه: «إنه ينزل ولا يخلو منه العرش».

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 21.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 282.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 286.

يُرْزَقُونَ ﴿[آلِ عِمْرَانَ: 169]، فالشهداء عند الناس أموات ورفات، يسري عليهم حكم الموتى، من دفن وحداد وتوزيع تركة، وهم عند ربهم أحياء فرحون متنعمون. فاجتمعت فيهم صفتان متناقضتان: الموت في عالم الأموات هنا، والحياة في عالم الأحياء هناك. ونظير ذلك ما أورده ابن تيمية في خروج الدجال من حديث أبي سعيد الخدري، وفيه أن الدجال يأخذ الرجل من المؤمنين، «بيده ورجليه، فيقذف به، فيحسب الناس إنما قذفه في النار، وإنما أُلقي في الجنة»<sup>(1)</sup>، فالدجال، في الواقع، قذف الرجل المؤمن في نار حامية يراها الجمع الغفير من الشهود كذلك، وفي الحقيقة إنما أُلقي به في الجنة والنعيم. فصورة هذا المؤمن عند الناس غير صورته عند ربه، مع أنه واحد في شخصه، فاجتمعت الأضداد في محل واحد، وصار ما امتنع عقلاً، غير ممتنع حقيقة وشرعاً.

### 3- سوق الصور في الجنة:

من الصور العجيبة والغريبة المشبعة بإمكانات الجمع بين الأضداد والنقائص، ومحالات العقول بل محاراتها، ما مع ابن تيمية من حديث سوق الجنة، أو سوق الصور في الجنة، وفيه رواية علي بن أبي طالب عن النبي أنه قال: «إن في الجنة سوقاً ما فيها بيع ولا شراء إلا الصور من النساء والرجال، فإذا اشتهى الرجل صورة دخل فيها، وإن فيها لمجمعاً للحوار العين، يرفعن أصواتاً لم ير الخلائق مثلها»<sup>(2)</sup>، فصار الدخول في صور، والخروج منها، مقبولاً في سوق الجنة وممكناتها، الممتنعة عقلاً وحساً هنا،

(1) ابن تيمية، بغية المرتاد، (م.س)، ص 187-188.

(2) حديث أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، ج 1، ص 156، برقم 1342. وأخرجه الترمذي في سننه بغير هذا اللفظ، وعلق عليه ابن عربي بقوله: «فما من آية منها تخلق بها العبد في الدنيا، إلا وقد تعرف الله إليه بها، فإذا دخل الجنة ورآها في سوق المعرفة، عرفها، فدخل فيها، فكانت زيادة في معرفته بربه، وتجليه له فيها بنعيم رؤيته». رد المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص 130.



ومتيسراً لأهلها، لا يحجزهم عنها عقل أو حس يمنعان اجتماع الأضداد، والتقلب في الصور. وما كان متحققاً للمؤمنين في سوق الجنة، وفي مواطن منها، لا يستحيل أو يمتنع نسبة إلهية، في ما شاء الرب أن يتجلى فيه أو به من الصور، من غير أن تكون هي هو، أو يكون هو هي، ومن ثمة يقر به العارفون في عدم امتناع جمعه بين الأضداد، وفي عدم التقيد بالزامات العقل ومبادئه وصوره، لكونه «أعظم من أن يتقيد بصورة تمسكه لا ينفصل عنها»<sup>(1)</sup>؛ بل هو متحقق بالأمرين معاً إثباتاً ونفيًا؛ «إذ لا ثم له على الإطلاق، ولا ثم ما يُنفى عنه على الإطلاق»<sup>(2)</sup>. فتنزيه الحق عن مشابهة خلقه يقتضي الإقرار بأنه لا يستحيل عليه شيء مما يستحيل على الخلق، وفي ذلك أنشد الصوفية قول أبي نواس<sup>(3)</sup>:

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد  
كما أنشد ابن عربي<sup>(4)</sup>:

فالحق ما قرره الشرع ولو دلّ على كل محال وبدا  
فالمؤمن الحق بهذا مؤمن وكلّ من أوّلّه فقد اعتدى

وبالعودة إلى حديث سوق الجنة، ذكر ابن عربي أنّ التقلب في خواطر الإنسان وباطنه في الدنيا يصير تقلباً في الصور يوم القيامة في ظاهر الإنسان، فيدخل في أيّ صورة شاء، ويركب نفسه فيها حساً ظاهراً، كما كان يفعل في الدنيا في خواطره وباطنه، وكان يمتنع عليه ذلك في ظاهره. فالصور في الآخرة هي مقلوب الصور في الدنيا، كما تقلب المرأة صورة الناظر إليها، فتُصير يمينه فيها شمالاً، والشمال يميناً، فيكون ظاهر الإنسان في الدنيا باطنه في الآخرة، وباطنه في الدنيا هو ظاهره في الآخرة، ولهذا كان «التنوع في

(1) ابن عربي، نتائج الأذكار في المقربين والأبرار، (م.س)، ص 24.

(2) المصدر نفسه، ص 9.

(3) القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام بإشارات أهل الإلهام، (م.س)، ص 273.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 246.

الصور، التي يدخل فيها في سوق الجنة، مثل تنوع الأحوال علينا اليوم في بواطننا»<sup>(1)</sup> ف «كلُّ ظاهرٍ في العالم صورةٌ ممثلةٌ كيانيةٌ مضاهيةٌ لصورةِ إلهيةٍ؛ لأنَّه لا يتجلَّى للعالم إلا بما يناسب العالم في عين جوهر ثابت»<sup>(2)</sup>.

فلما قبلت الخواطر والرؤى والأحلام والخيال والبواطن المُسرَّحة التقلُّب في الأضداد عموماً، في الدنيا، ولم يقبلها الحسّ والعقل عموماً، فإنَّ موطن الآخرة، الذي ينقلب فيه الباطن ظاهراً والظاهر باطناً، يسمح بخروج هذا الباطن، الذي يجمع الأضداد والنقائض، من غيبه ليصير شهادة وظاهراً. ومُشاهد سوق الجنة شاهدة على انتقال هذا الرمزي والخيالي الباطني إلى الوقوع والتحقُّق والتجسُّد، حقيقةً مرئيةً وظاهرة، فتظهر المُحالات وتجتمع الأضداد، ويُركَّب الإنسان نفسه في أيِّ صورة شاء، مثلما كان يفعل في الدنيا باطناً في خياله وخواطره.

إنَّ الصورة والخيال وحدهما من يحقِّق في الدنيا هذه الصورة البرزخيَّة لاجتماع الأضداد، ولهما الحرية التي يتخلَّصان بها من قيود العقل والحس، مع الظهور في قيود المحسوسات والمعقولات، ومن قدرتهما على تحقيق المحالات العقلية، أمكن لابن عربي أن يرى تحقيقهما للآخرة في الدنيا، باطناً، كما يتحقَّقان، بدورهما، في الآخرة ظاهراً. فالصورة الفنية الخيالية في عالم الدنيا، تصير في العالم الآخر حقيقة واقعة حساً وشهادة ظاهرة، وهذا مقتضى قوله: «خلق الله الإنسان مقلوب النشأة، فأخرته في باطنه، ودنياه في ظاهره، مقيد بالصورة»<sup>(3)</sup>. لذلك كانت المعرفة بالنفس وأحوالها الباطنة، عند العارفين، تعطي الحقائق الظاهرة في الآخرة، مثلما تُعطي المعرفة بالعالم المحسوس والأجسام والأكوان، معرفة بالآخرة في باطنها، فالحس في الدنيا هو باطن الآخرة وخيالها، والخيال في الدنيا هو ظاهر الآخرة وحسها.

(1) ابن عربي، كتاب أيام الشَّان، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 70.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 470.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 420.

#### 4- صاحب في الطريق ومستخلف في الأهل:

من الأدعية الماثورة في مرجعية ابن تيمية نفسه، التي يُقرّ بمضمونها في الجمع بين ضدين، دعاء النبي في السفر: «اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، لا يجمعهما غيرك»<sup>(1)</sup>، فإن لم يعقل ابن تيمية اجتماع الأضداد في الموصوف نفسه، والجهة نفسها، في الوقت نفسه، فكيف تمكّن له أن يعقل أن يكون الرب صاحباً في السفر، وخليفة في الأهل، فالمستخلف «لا يكون مستصحباً، والمستصحب لا يكون مستخلفاً»<sup>(2)</sup>. ومن عَقَلَ هذه عَقَلَ غيرها ممّا في معناها من صور حضور الرب معنا أينما كنا، ومن ورائنا في ما خلفناه في غيابنا، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4]، ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ [البُروج: 20].

#### 5- الفاكهة غير المقطوعة وغير الممنوعة:

من الصور المتضادة كذلك، المتحققة حساً في الآخرة، ما ذكره القرآن عن نعيم الجنان، من حور تتجدّد بكاراتهم مع وجود الوطء، وفواكه باقية في مكانها من الأشجار، مع شهود قطفها وأكلها، فهي: ﴿لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: 33]<sup>(3)</sup>. وقد تأول الموقف الطبيعي (القراءة المرجعية) مشهد

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 15. بغير زيادة «لا يجمعهما غيرك»، والحديث أخرجه مسلم، الصحيح، عن ابن عمر، كتاب الحج، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره، برقم 1342، وأخرجه أصحاب السنن، ومنهم الترمذي في سننه، كتاب الدعوات، باب ما يقول إذا ركب الناقة، الحديث رقم 3447. بغير الزيادة المذكورة. وقد نقلت هذه الزيادة في روايات أخرى من دعاء علي بن أبي طالب. يشرح ابن تيمية الحديث بقوله: «فهو - سبحانه - مع المسافر في سفره، ومع أهله في وطنه، ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم». وهو وارد عند ابن عربي في أكثر من مصنف من مصنفاته، ينظر: الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 671، وج 2، ص 286، وج 4، ص 148.

(2) القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الأعلام بإشارات أهل الإلهام، (م.س)، ص 73-74.

(3) ﴿وَفَكَهْمٌ كَثِيرٌ﴾ ﴿لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: 32-33].

الأضداد هذه، بما يقبله مزاجه، بحمل عبارتي «لا مقطوعة» و«لا ممنوعة»، على تصوّر فصول السنة في الحس؛ أي «أن الفاكهة تنقضي بانقضاء زمانها ثم تعود في السنة الأخرى، وفاكهة الجنة دائمة التكوين؛ أي أن المتنعم بها يقطفها، ثم ينبت في مكان قطفها حالاً، ثمرة أخرى»<sup>(1)</sup>. أمّا موقف التجليات في قراءته البرزخية، فيذهب أبعد من ذلك في تصوير الوضع البرزخي لفاكهة الجنة، فالثمرة المقطوفة والباقية في شجرها واحدة، لا ثمرتان، تظهر في التمتع بها قطعاً من غير منع، «لا ممنوعة»، كما تظهر في بقاء عينها في موضعها من الشجرة «لا مقطوعة»؛ إذ إن نمط ظهور النشأة في الآخرة يقتضي البقاء لا الإعدام بالقطف، فلا مقطوعة هي لا مقطوفة، ولا ممنوعة هي مقطوفة، فاجتمع في العين الواحدة ضدّان ونقيضان وحكمان: مقطوفة لا مقطوفة، فالأكل - لا شك - من فاكهة الجنة قطعاً، «مع كون الثمرة في موضعها من الشجرة، ما زال عينها؛ لأنّها دار بقاء لما يتكون فيها، فهي دار تكوين لا إعدام»<sup>(2)</sup>. فعين الفاكهة في اليد هي عينها في الشجرة. يقول ابن عربي: «فتشاهدها غير مقطوعة، وتشهدها قطعاً في يدك، تأكلها، وتعلم - لا شك - أن عين ما تأكله هو عين ما تشهده في غصن الشجرة غير مقطوع»<sup>(3)</sup>. وحكم العقل على هذا المشهد البرزخي أنه من المُحالات، لاجتماع الأضداد فيه في المَحَلّ الواحد، ولأن الجسم الواحد فيه يُرى في مكانين، وهو من الممتنعات والمُحالات أيضاً.

## 6- آدم في القبضة وخارج القبضة:

أثبت ابن تيمية نفسه ما تضمنته نصوص أخرى من إمكانات الجمع بين الأضداد، من غير أن يحكم على صورها بالمُحال والفساد العقدي، حينما احتجّ بها على نفاة صفة اليدين، ومنها حديث القبضتين، الذي يتخذه ابن

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص183.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص183.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص312.

تيمية دليلاً على إثبات اليمين للحق، دون أن ينظر فيه إلى مشهد اجتماع الأضداد والمُحالات في آدم، بوجود جسمه في مكانين. ونص الحديث عند ابن تيمية: «إنَّ الله لما خلق آدم قال له، ويداه مقبوضتان: اختر أيهما شئت، قال: اخترت يمين ربي، وكلتا يدي ربي يمين مباركة، ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته»<sup>(1)</sup>، فهل تقبل بداهات العقول، التي احتكم إليها ابن تيمية، في الرد على «الاتحادية» و«الوجودية»، ونقض إمكان اجتماع الضدين والنقيضين أن يكون آدم في الآن نفسه في مكانين؛ في قبضة اليد وخارج القبضة؟ بل كيف تكون «كلتا يدي ربي يمين مباركة»؟ فدليل الامتناع العقلي الذي مع ابن تيمية (امتناع الجمع بين الضدين)، ودليل النص الذي معه (إمكان الجمع بين الضدين)، يجعلان من اتهامه ابن عربي بمصادمة النصوص اتهاماً غير ذي موضوع وصدقية؛ إذ يستعمل ابن تيمية العقلية في مواجهة التصوف، ويستعمل النقلية في مواجهة المعتزلة، من غير أن ينضبط له طريق منتظم ومنسجم في المناظرة والنقاش الهرمينوطيقي للحقائق البرزخية، التي يُقرّ بها ويدفع بها دليل العقل، ثم ينكرها على الصوفية بدليل العقل نفسه الذي رده. وبين الرد هنا، والاسترداد هناك، يحار دليل ابن تيمية في تقرير الإيمان وقاعدة: «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول». فالنصوص والآثار الصحيحة، التي أوردناها في هذا الباب، كافية في بيان اضطراب ابن تيمية في توفيقه بين المعقول والمنقول. يقول ابن عربي: «فهذا آدم وذريته صور قائمة في يمين الحق، وهذا آدم خارج عن تلك اليد، وهو يُبصر صورته وصورة ذريته في يد الحق، فما بالك تقرّ به في هذا الموضع، وتُنكره علينا،

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 236. والحديث أخرجه أصحاب السنن، ونصه في صحيح ابن حبان، كتاب التاريخ، باب بدء الخلق، الحديث رقم 6273، عن أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ﷺ: لَمَّا خلق الله آدم ونفخ فيه الروح، عطس، فقال: الحمد لله... [إلى أن قال] وقال الله -جل وعلا- ويداه مقبوضتان: اختر أيهما شئت، فقال: اخترت يمين ربي، وكلتا يدي ربي يمين مباركة، ثم بسطهما، فإذا فيهما آدم وذريته».

فلو كان هذا مُحالاً لنفسه، لم يكن واقعاً، ولا جائزاً بالنسبة؛ إذ الحقائق لا تتبدل، فاعلم ذلك، وأكثر من هذا التأنيس ما أقدر لك عليه<sup>(1)</sup>.

إن الرسل، عند ابن تيمية، قد تخير بأشياء لا يقبلها دليل العقل، أو ليس في إمكان وقدرة معقولات العقل تصوورها، ومع ذلك نصدقها ونؤمن بها؛ لأنَّ أفقها الإيماني أوسع من مقولات العقل ومعقولاته: «فالرسل -عليهم السلام- إذا أخبروا بشيء لم نتصوره، وجب تصديقهم»<sup>(2)</sup>، وهو يقر بأن «الله قادر على جعل الجماد حياً، كما جعل عصا موسى حية، ابتلعت الجبال والعصي (...) وما كان صفة كمال، فهو -سبحانه- أحق أن يتصف به من المخلوقات، فلو لم يتصف به، على اتصاف المخلوق به، لكان المخلوق أكمل منه»<sup>(3)</sup>.

على هذه الأصول العقدية، إنَّ مَنْ يقدر على جعل عصا موسى حية تسعى، وجعل نار إبراهيم برداً وسلاماً، وجعل ثمار الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة، هو قادر على الجمع بين الضدين، وعلى كل ما يمتنع في بداهة العقول، من متناقضات ومتضادات ومتقابلات، ومن يقدر على الجمع بين هذه الأضداد أكمل ممن لا يقدر.

لعل انسياق ابن تيمية، بشكل خفي، مع طريقة التحسين والتقييح العقليين، في الرد على الصوفية، مع رفضه الظاهر لهذه الطريقة في أصول الدين عند المعتزلة، هو جزء من ازدواجية موقفه من اجتماع الأضداد في النسبة الإلهية، بين المنع والتجويز، ففي إنكاره على من وصفهم بالمعطلة والجهمية، يكشف أن أصل ضلالهم في تنزيه الخالق هو قاعدة التقييح والتحسين العقليين؛ حيث «نزهوه بناء على القبح العقلي الذي أثبتوه، ولا حقيقة له، وسووه بخلقه، فيما يحسن وما يقبح، وشبهوه بعباده، فيما يأمر به

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 24.

(2) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 1، ص 186.

(3) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س)، ص 42-43.

وينهى عنه<sup>(1)</sup>. وهو في إنكاره على من وصفهم بالاتحادية والحلولية الجمع بين النقيضين والضدين في الحقائق الإلهية، والقول بالحقائق البينية والبرزخية، يوظف مقولة الامتناع العقلي والحسي (نظير التقييح العقلي الأخلاقي)، تحت مسمى الممتنعات في بداهة العقول، التي يقول بها أهل السفسطة، سواء في سلب النقيضين أم في جمعهما<sup>(2)</sup>.

وعند ابن عربي أن المُحال العقلي، الذي لا يقبله العقل، يجد في طور وراء العقل مَنْ يَقْبَلُهُ؛ بل إِنَّ العقل؛ إذ حكم على المُحالات بالمُحال، أقر لها بالوجود في المُحال، بفرضه لهذا المحال، فمجرد فرض المحال تحقيق له، وردُّ العقل له، هو ردُّ هذا الممتنع إلى عالم الامتناع العقلي، وعالمُ الامتناع العقلي هو العوالم الممكنة، التي هي عالم البرزخ والخيال والحقائق البينية. فتقبل هذه الحقائق الامتناع على ما هو عليه أمره من وجود في عالم آخر ممكن، وليس إلا الخيال الذي تقبل حضرته وجود المُحالات، كما رأى آدم نفسه داخل قبضة الحق، وهو خارج القبضة «فهو في القبضة، وهو عينه خارج القبضة، فلا تقبل هذه الحضرة إلا وجود المحالات»<sup>(3)</sup>. أما الحكم على هذه الحضرة البرزخية الخيالية بالفساد، فإنَّ ابن عربي يكتفي من هذا الحكم بأن الحاكمين «يعترفون بما أنكروه، فإنَّهم أثبتوا الخيال وفساده، ولا يدلُّ فساده على عدمه، وإنما هو فساده؛ حيث لم يطابق عندهم الصحيح، الذي هو صحيح، وسواء عندنا قلت فيه صحيح أم فاسد، قد ثبت عينه، وأنَّ تلك

(1) المصدر نفسه، ص 135.

(2) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 1، (ج 1/3)، ص 95. ويقول، في (الرسالة التدمرية)، (م.س)، ص 11: «فشبهوه بالمتنعات؛ إذ سلب النقيضين، كجمع النقيضين، كلاهما من المتنعات». والنقيضان في المنطق؛ مالا يجتمعان، ولا يرتفعان، كقولنا في الاجتماع: موجود ومعدوم، وفي السلب والارتفاع والخلو عن النقيضين: لا موجود ولا معدوم، أو ليس بموجود ولا ليس بموجود، أو لا حي ولا ليس بحي.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 312.

الصورة في الخيال، فدعها تكون صحيحة أو فاسدة، ما أبالي»<sup>(1)</sup>. فالعبرة، عنده، بإثبات وجود عين الخيال، وفيه تتحقق المحالات والممتنعات عقلاً، والمقدور عليها اعتباراً؛ بل إنَّ فرض وجود محال في الوجود، دالٌّ، في حدِّ ذاته، على أنَّ هذا المحال يُقبل في حضرة تتصوِّره مُحالاً، أو في حضرة تتصوِّره ممكناً، أو في حضرة تتصوِّره متحققاً. وهكذا تحكم عليه كلُّ حضرة من حضرات العقل والحس والخيال بحسب ما رُكِّب فيها من قوة إدراك، وبحسب استعدادها وقبولها. أمَّا أحكام القيمة من صحَّة وفساد، فأمر آخر زائد على الوجود.

ليس غرضنا تعداد الصور، التي تجتمع فيها الأضداد نسبة إلهية، من نصوص الكتاب والسنة، ومن عقيدة السلف، التي يصفها ابن تيمية بالوسطية والتوسط بين التنزيه المطلق والتشبيه المطلق؛ إذ «مذهب السلف بين التعطيل والتمثيل»<sup>(2)</sup>. حتى إنَّ كثيراً من منتقدي عقيدة ابن تيمية وجهوا انتقادهم إليها من جهة ما عدَّوه، في مصادراتها وأصولها، تناقضاً أو جمعاً بين الأضداد غير المقبول عقلاً وشرعاً؛ إذ لم يتمكن، حسبهم، استقرارها على تشبيه أو تنزيه، حيث لا وسطية بينهما. فإثبات الصفات والقول بلا كيف بعدها، أو إثبات معلومية الصفات، ومجهولية الكيفيات، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الوراء، تَقْدُم وتَرَاوِج في الآن نفسه، قول بالشيء وبنقيضه. فما حَكَم المنتسبون إلى عقيدة التنزيه المطلق، على بَلْكَفَةِ ابن تيمية، إلا بعين ما حكم به نفسه على تجليات ابن عربي، من فساد الجمع بين النقيضين في الاعتقاد؛ بل إنَّ الـ «بلا كيف» أو البلكفة، أو مقولة «بلا تعطيل ولا تمثيل»، عُذَّت من الألغاز والمعميات والفسفسطة، التي اتَّهَم بها ابن تيمية صور التجليات عند ابن عربي. نتبيَّن أن سبب عدم إقرار التناقض والتضاد والاختلاف، مبدأً في الصورة والظهور والتجليات الإلهية، يعود إلى عواطف التأليه المبالغ فيها، والتي

(1) المصدر نفسه، ج2، ص312.

(2) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج2، ص21.



استعمل فيها العقل والقياس، لبناء الحُكم على التجليات، فبدا ابن تيمية كمعتزلي يريد إمطة العيب والنقص، الذي تصوره في «الجمع بين الأضداد»، عن الذات الإلهية، فيما ليس عيباً أو نقصاً فيها، أو بالنسبة إلى حقيقتها، حيث توهم النقص في جمع الصورة الإلهية بين الضدين، لما تصوره في العالم الحسي والعقلي من امتناع ذلك، وهو الذي أخذ عليه نفاة الصفات، لما قاسوا الغائب عنهم على الشاهد الذي معهم، واستعملوا حُكم ذوي الجثث في الروحانيات<sup>(1)</sup>، ورفضوا الحقائق البرزخية والنسبية التي تقبل اجتماع الأضداد. وقد اشتهر عن شيخ الصوفية وإمام الطريقة، الذي يبجله ابن تيمية ويقدره، الإمام الجنيد، قوله: «إمطة العيب، حيث لا عيب، عيب»<sup>(2)</sup>، فالتضاد في صور الظهور لا يعيب الذات الإلهية، إلا عند من تصور العيب في الأسماء والصفات فنفاها عن الرب، وتأولها، وليس هذا منهج ابن تيمية ولا قاعدته العامة في إثبات ما أثبت الله لنفسه من الصفات، ونفي ما نفاه عن نفسه «من غير إلحاد في أسمائه ولا في آياته»<sup>(3)</sup>. وقد سُمي طريقة الجمع بين الإثبات والنفي، الواردة في الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، بـ «طريقة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين»<sup>(4)</sup>.

إن من معه من النصوص والأخبار والمرويات الصحيحة ما مع ابن تيمية، خاصة مرويات الجنة والنار، والمعجزات والكرامات، والتجليات والأسماء والصفات، لا مندوحة له عن الإقرار بعدم امتناع اجتماع الأضداد في حقائق عالم آخر ممكن، وفي حق ذات متعالية لا تأخذها الحدود، ولا تحكمها معقولات انتفاء التناقض والتضاد. ويمكن تقرير هذه القاعدة على أصول السلف، وعلى أصول ابن تيمية نفسه، بأن يُقال: وما الذي يمنع من

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (م.س.)، ص 127.

(2) الشرقاوي، محمد عبد الرحمن، الصوفية والعقل، دار الجبل، بيروت - لبنان،

1995م، ص 250.

(3) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، (م.س.)، ص 7.

(4) المصدر نفسه، ص 9.

ليس كمثله شيء من أن يجمع المتنافر والمتضاد والمتناقض في ضمنية واحدة، فيصير الممتنع العقلي والحسي في حقنا جائزاً في حقه، وما لا يُمكن تصوّره في عالم العادات والمعقولات، ولا متصوراً أو مقبولاً في العالم المحدود بقواعد الامتناع العقلي، متصوراً ومقبولاً في عالم الجواز، وعالم البرازخ والحقائق البينية. فإن أقصى ما يمكن الحكم به على الحقائق البرزخية، بتخريجه على أصول ابن تيمية العقدية، هو تجويز هذه الحقائق لا الحكم عليها بالفساد العقلي والشرعي، وعدّ القول بها قولاً كفرياً، يُخرج صاحبه من الملة والدين؛ إذ كلّ قول دخله الاحتمال، والإمكان، والتأويل، لا يُقطع فيه بأحد محتملاته وممكناته، إلا بدليل قاطع ينفي الاحتمال، فإن لم يتمكن بالقطع، فالصواب عدم تضيق هذا المحتمل الواسع، المفتوح على الاختلاف والتضاد والالتباس والغموض، وإلا لوجب عدم تصديق الرسل وعدم الإيمان بما أخبروا به من الغيب، ما لم يقع تصوّره في العقل بالوجه الذي ينسجم مع قواعد المعقولات ومبادئها، ومنها مبدأ عدم التناقض أو عدم الجمع بين الضدين:

«فالحق ما قرره الشرع ولو دل على كل محال وبدا»<sup>(1)</sup>

فكلّ ما ينبو عنه الفهم، ويأباه العقل، قد يقبله البرزخ والخيال، من حيث حقيقته الأنطولوجية، ووظيفته المعرفية الجامعة بين الضدين، والمستوعبة للنقيضين، والمتوسطة بين عالمين لا يجتمعان، ومن حيث قوة قلبه وقدرته على تصوّر الشيء في غيره، أو إظهاره في مكانين في الوقت نفسه، كما مرّ معنا في حديث القبضتين، وتصوير ما لا يقبل التصوير والتشكيل في أجسام وصور، كما في أخبار تشكّل الأعمال في صور مخلوقات، فترى العين «أعمال العباد تَرُدُّ عليهم قبورهم في صور حسنة تؤنسهم، وفي صور قبيحة توحشهم، فتلك الصور تدخل معهم في دار السعادة والشقاء»<sup>(2)</sup>، أو تشكّل

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص246.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص118. والإشارة، هنا، إلى أحاديث تشكّل أعمال بني آدم في =

الأرواح والأعراض في مواد مجسمة، كالموت في صورة كبش أملح<sup>(1)</sup>، «فيذبحه يحيى عليه السلام بين الجنة والنار»<sup>(2)</sup>، ويشهد البصر المعاني غير المشهودة صوراً قائمة، وكسورتي البقرة وآل عمران في صورة غمامتين<sup>(3)</sup>، وإدخال الكبير في الصغير، من غير تصغير للكبير، ولا تكبير للصغير، وهو «علم دخول الواسع في الضيق، من غير أن يتسع الضيق، أو يضيق الواسع»<sup>(4)</sup>، أو علم «إيراد الكبير على الصغير، من غير تصغير الكبير، أو تكبير الصغير»<sup>(5)</sup>، فيصير الأمر الذي يحيله العقل «لا يستحيل نسبة إلهية، فتعلم أن الله قادر على المُحال العقلي، كإدخال الجمل في سم الخياط، مع بقاء هذا على صغره، وهذا على كبره»<sup>(6)</sup>.

= صور مرئية حسنة أو قبيحة، ومنها حديث البراء بن عازب في القبر عن تمثيل العمل الصالح في صورة رجل حسن الوجه، حسن الثياب، طيب الريح، وتمثل العمل الخبيث في صورة رجل قبيح الوجه، قبيح الثياب، منتن الريح. ابن حنبل، أحمد، المسند، مسند العشرة المبشرين بالجنة، أول مسند الكوفيين، حديث البراء بن عازب، رقم الحديث 18168.

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 273. استناداً إلى أحاديث نبوية متفق عليها، في بيان كيفية إثبات الموت يوم القيامة. صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب وأنذرهم يوم الحسرة، رقم الحديث 4730. وصحيح مسلم، كتاب صفة الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، رقم الحديث 7048. وكلاهما رواه عن أبي سعيد الخدري. ورؤي بطرق مختلفة وألفاظ متنوعة، في كتب السنن، ومن ألفاظه: «يؤتى بالموت في صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار».

(2) ابن عربي الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 118.

(3) حديث أبي أمامة الباهلي، قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: اقرؤوا الزهراوين؛ البقرة وسورة آل عمران، فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان، أو كأنهما غيابتان، أو كأنهما فرقان من طير صواف تحاجان عن أصحابهما». مسلم، الصحيح، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة، الحديث رقم 804. أورده ابن تيمية في: الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 273.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 269.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 21.

(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 21.

إنّ المعرفة بالتجليات، والمعرفة بعالم الوسائط والبرازخ، وما يستتبعهما من معرفة بحقيقة الصورة والخيال، ومن إقرار بشرعيتهما في بناء المعرفة بالحقائق الإلهية والإنسانية، هي كمال للرؤية الإنسانية، التي هي من كمال الأسماء الإلهية في جمعها الأضداد وقبولها. فالعقل، كما يرى ابن عربي: «إذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي، كملت معرفته بالله، فنزه في موضع، وشبه في موضع»<sup>(1)</sup>. وذاك أن التجلي لا يكون إلا بين اثنين، وحصيلة التقاء طرفين؛ متجلٍّ ومتجلى له، قاصد ومقصود، واجتماع فعلين قصديين؛ إقبال وقبول، والصورة الحاصلة من التجلي لا تنسب إلى طرف من الطرفين، وإنما هي من العالم البيني البرزخي الافتراضي والاعتباري بينهما، والحافظ لوجودهما، والفاصل بينهما والواصل، فيجمع التشبيه والتنزيه ويرتفع عنهما. فالذات المتعالية أعطت الإطلاق والتنزيه، ومراتب ظهورها وتجليها، أعطت التقييد والتشبيه، ولا بُدَّ من حركة الإطلاق والتقييد لتحقيق الصورة، على ما هي عليه حقيقتها في البرزخ من قوة الازدواج والانشقاق، وقدرة على شفع التورية<sup>(2)</sup>، ولا يحظى بها إلا من كان بنفسه على الصورة، أو على صورة البرزخ، أو في البرزخ، رتقاً وفتقاً، قرآناً وفرقاناً<sup>(3)</sup>.

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 181.

(2) وصف ابن عربي قدرة الصورة على المضاعفة الناتجة عن التجلي والظهور، بألفاظ الشفع والانشقاق والزوجية، فالصورة «شفعت وترية الحق». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 186. مثلما أن ظهور «الإنسان الكامل بالصورة الإلهية، فكان شفعاً لها، فظهورها في أمرين ظهور انشقاق القمر على فلقيتين». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 111. وفي فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 216: «الصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها، فإنها زوج، أي شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل، فصيرته زوجاً».

(3) من هذه البرزخية، تلقى ابن عربي وصية العناية بالعالم الوسط: «وأفهمني بأن أحظى به في العالم الوسط». ابن عربي، ديوان ابن عربي، (م.س)، ص 338. ثم أوصى به:

لا تحدث الصورة البرزخية، إذاً، إلا في جدل الأضداد، صعود ونزول، وتدّن وتدلّ، يقول ابن عربي: «فالعروج مِنّا، والنزول مِنْهُ، فلنا التداني، وله التدلي؛ إذ لا يكون التدلي إلا من أعلى، ولنا الترقي، وله تلقّي الوافدين عليه، وذلك كلّ إعلام بالصورة التي يتجلّى فيها لعباده»<sup>(1)</sup>.

خلاصة القول أن حجة استحالة الجمع بين الأضداد في الحقائق الإلهية، بدعوى الامتناع العقلي، ليس فيها تنزيه أو إثبات لصفة كمال، أو إمطة نقص وعيب عن الذات الإلهية المتعالية؛ بل إن نتيجة هذه الحجة التنزيهية تلتقي، في نهاية المطاف، مع التشبيه بالأجسام؛ إذ الاحتكام إلى معيار الامتناع العقلي هو مجرد تشبيه بالمعقولات، حيث المنزه إنما نزه «في التشبيه بالعقل»<sup>(2)</sup>، فالذات وصفاتها في هذا القول تشبه المعقولات وبداهات العقول، وصورها هي صور هذه المعقولات، من جهة عدم تجويزها الجمع بين الأضداد والمتنافرات والممتنعات، فيحافظ القول التنزيهي، هنا، على منطق التشبيه والتمثيل، فيما يرومه من تنزيه وتعطيل؛ حيث تبدو الصيغة البرزخية والوسطية أقرب إلى استيعاب جدل التشبيه والتنزيه، والظهور والخفاء، والحفاظ للنصوص على ديناميتها في إبقاء الباب موارباً، أو مفتوحاً على الاحتمالات والممكنات والترددات والتوترات، التي تقتضيها معرفة ذات ليس كمثلها شيء، وإن كانت توصف بما توصف به المحسوسات والمعقولات من سمع وبصر ويد وقدم وصورة وضحك ومحيء ونزول واستواء... فلا يخلو تنزيه كيفما كان من تشبيه، حتى إنّ أعظم آية تنزيه في القرآن، عند ابن عربي، لم تخلُ عن التشبيه بالكاف، «فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ

= كتاب الباء، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 128، والفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 76.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 117.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 181.

شَيْءٌ ﴿[الشورى: 11]، فنزه وشبهه، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، فشبهه<sup>(1)</sup>. ولذلك كان القول الجامع للاختلاف، عند ابن عربي، هو القول «بالتشبيه في التنزيه، وبالتنزيه في التشبيه»<sup>(2)</sup>.

## 7- أسماء البرزخ وحضراته ومقاماته:

إنّ التضاد، بالاعتبار العقلي الذي استُشيعَ به، هو من المقومات الجوهرية والنبوية للصورة، من حيث التجلي والظهور، «لِما تحمله الصورة من الأضداد»<sup>(3)</sup>، ولِما تقوم به من وظيفة المضاعفة والشفع للمتجلي فيها، فيكون هو وليس هو. والعقل يطلب الفصل والتقيد والتحديد والتمييز، والصورة والخيال يأبيان ذلك، ويقرّان الأمر على ما هو عليه من تضاد وتردد بين الوجهين والطرفين، ويعطيها من الوجود الذي يقبلهما عالم البرزخ، «فما من متقابلين إلا وبينهما برزخ لا يبغيان؛ أي لا يوصف أحدهما بوصف الآخر الذي يقع به التميز»<sup>(4)</sup>.

للبرزخ من الأسماء اسم الحال الفاصلة بين الوجود والعدم، «فهو لا موجود ولا معدوم»<sup>(5)</sup>، كما له من الحضرات، حضرة الإمكان، «كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرئي، لا هي عين الرائي، ولا غيره، فالممكن ما هو من حيث ثبوته عين الحق، ولا غيره، ولا هو من حيث عدمه عين المحال، ولا غيره، فكأنّه أمر إضافي، ولهذا نزع طائفة إلى نفي الممكن، وقالت: ما ثمّ إلا واجب أو مُحال، ولم يتعلّق لها الإمكان»<sup>(6)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ص 182.

(2) المصدر نفسه، ص 182.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 282. وتوسع في شرح ذلك، في ص 286 منه.

(4) المصدر نفسه، ص 47.

(5) المصدر نفسه، ص 47.

(6) المصدر نفسه، ص 48.

وله من المقامات، مقام الإحسان، في سؤال جبريل النبي عن الإحسان، ما هو؟ فعرفه بقوله: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك»<sup>(1)</sup>، فتراه ولا تراه، وهو وما هو هو. وهو عين جواب الملكة بلقيس النبي سليمان لما أحضر لها عرشها، ونكره لعلها تهتدي إليه، وسألها: ﴿أَهَكَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ﴾ [النمل: 42]، فلم تجب بالنفي ولا بالإثبات، وإنما أقرت بما هي عليه حقيقة عرشها في اعتقادها، فهو هو من حيث جوهره وعينه، وليس هو من حيث الرؤية وموطن الظهور، لما لحق به من تغيير وتنكير، وتلبس وتجديد الخلق بالأمثال. وكان امتحانها الثاني، بإدخال النبي سليمان لها إلى صرح بناه لاستقبالها، وكان قد جعل أرضيته من زجاج شفاف أملس، يجري الماء تحته، فحسبت الزجاج ماءً، وكشفت عن ساقيتها، حتى لا يبتل ثوبها، فانكشف لها مرة ثانية، هذا العالم البيني الملتبس الجامع بين التعرف والإنكار، والإثبات والنفي، والوجود والعدم، والحقيقة والوهم. يقول ابن عربي: «فنبهها [سليمان] بذلك على أن عرشها، الذي رآته من هذا القبيل، وهذا غاية الإنصاف، فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها: كأنه هو»<sup>(2)</sup>. فما أعطاها هذا الحكم: «كأنه هو»، وهذا الحال: «حسبته لجة وكشفت عن ساقيتها»، إلا وقوعها تحت حكم البرزخ القائم بين طرفين، فلا يتمخض لها طرف دون طرف، ولا تميل كفة أحدهما على كفة الآخر، فلم يتخلص لها التمييز بين المختلفين لشدة الالتصاق والالتباس، ولذلك كان أصدق تعبير عن هذه الحقيقة البرزخية، حسب ابن عربي، هو عبارة: كأنه هو، وصدق هذا التعبير يكمن في ما يحمله من حقيقة شعورية مؤثرة تعطيها الصورة في ذاتها، من حيث جمعيته للإظهار والإخفاء، والإثبات والمحو؛ أي في جمعها للأضداد.

(1) تقدم تخريجه.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 157. قصة بلقيس مع النبي سليمان واردة في سورة النمل، من الآية 22، إلى الآية 44.

## 8- المسلك السيال والحال الزهوق والحقائق الطيارة:

أطلق ابن عربي على مقام الصورة، الذي لا يثبت على شيء بعينه، وتقلب عليه الأحوال المتضادة في البرزخ، من نسخ (نقل وتثبيت)، ونسخ (محو وإبطال)، عبارات تجسد التوتر الذي يحكم دينامية الصورة. ومن هذه العبارات والاصطلاحات: «المسلك السيال»، في تفسيره لـ «الرامي غير الرامي» في الآية: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، «فما أسرع ما نفى، وما أسرع ما أثبت، لعين واحدة، فلهذا سميت هذه المنازلة، المسلك السيال، تشبيهاً بسيلان الماء، الذي لا يثبت على شيء من مسلكه، إلا قدر مروره عليه، فقدّم رجاله غير ثابتة على شيء بعينه، لأن المقام يُعطي ذلك»<sup>(1)</sup>.

لابن عربي اصطلاحات أخرى معبرة عن صورة هذا المنفلت السيال الساري والمحير، العنيد والعصي عن الإمساك به في قيد، أو تثبيته في معقول أو محسوس، لسرعة تلونه وتحوله، فهو في الأحوال والمقامات: «حال زهوق» «زلق»، «لا تثبت عليه الأقدام»<sup>(2)</sup>، وهو في البرازخ والبينات: «حقائق طيارة»؛ إذ تغلب في البرزخ الجامع للطرائق «الحقائق الطيارة على جميع الحقائق... فيتحول الإنسان في أي صورة شاء»<sup>(3)</sup>. ونعته الإلهي من أسماء الحق «العزیز» و«المنيع»<sup>(4)</sup>، فلا يكون تحت حكم تقييد، أو قهر عقل وفكر؛ إذ لا يقبل الضبط والقيد والمسك والظفر به، لجريانه على الشؤون التي هو فيها، فلا يظفر به ظافر، ولا يتحيز في حيز أو موضع، وإلا لم يكن منيعاً وعزيراً.

ثمة أسماء واصطلاحات أخرى عند ابن عربي لهذه الحقائق السيالة الجارية على الدوام والعابرة للحدود، والمنفلتة من كل قبض أو تحويط،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص505.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص213.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص5.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص299.



فَتُوجَدُ وَتُفَقَّدُ، وَتُعْرَفَ وَتُنْكَرَ، وَتُعْلَمَ وَتُجْهَلَ، وَتُثَبَّتَ وَتُنْفَى، وَتُظْهَرُ وَتَخْتْفَى، وَتَجْتَمِعُ وَتَفْتَرِقُ، وَتَكَادُ تُرَى وَلَا تُرَى، فَهِيَ هِيَ وَلَا هِيَ هِيَ، فَكَأَنَّهَا هِيَ، مِنْهَا: «الْحَقَائِقُ النَّائِهَاتُ» أَوْ «الْحَقِيقَةُ النَّائِهَةُ»<sup>(1)</sup>، وَمِنْهَا تَقَعُ الْحَيْرَةُ السَّارِيَةُ فِي الْعَالَمِ، وَعَنْهَا يَصْدُرُ اللَّبْسُ فِي الْأَدْلَةِ، وَالشَّبْهَةُ الَّتِي لَا تَتَخَلَّصُ إِلَى حَكْمٍ قَاطِعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ، غَيْرِ مَشُوبٍ بِضَدِّهِ، فَلَا يُقْضَى فِيهَا بِشَيْءٍ، فَ «لَهَا وَجْهٌ إِلَى الْحَرَامِ، وَوَجْهٌ إِلَى الْحَلِّ، عَلَى السَّوَاءِ، مِنْ غَيْرِ تَغْلِيْبٍ، فَلَيْسَ اجْتِنَابُهَا بِأَوَّلَى مِنْ تَنَاوُلِهَا، وَلَا تَنَاوُلُهَا بِأَوَّلَى مِنْ اجْتِنَابِهَا»<sup>(2)</sup>، فَمَا ثَمَّ فِي هَذِهِ الْحَقَائِقِ الْبَرْزَخِيَّةِ الْبَيْنِيَّةِ مَا هُوَ مُخَلَّصٌ مِنَ اللَّبْسِ وَالتَّضَادِّ؛ لِأَنَّ حَقِيقَتَهَا وَمَاهِيَّتَهَا فِي مَائِيَّتِهَا السِّيَالَةِ، وَفِي تَوَتُّرِ الْأَضْدَادِ الَّتِي بِهَا قِيَامُهَا فِي الْعَالَمِ، مِنْ حَقِيقَةِ قِيَامِ «وُجُودِ التَّشْوِيشِ فِي الْعَالَمِ»<sup>(3)</sup>. وَكَذَلِكَ الْحَيْرَةُ الْحَاصِلَةُ لِأَهْلِ التَّجْلِي فِي تَحْقِيقِ الصُّورَةِ، مُصَدَّرُهَا هَذَا الْمَسْلُوكُ السِّيَالُ الَّذِي تَسْلُكُهُ الصُّورَةُ فِي ظُهُورِهَا، فَلَا يَتَكَرَّرُ التَّجْلِي فِيهَا لِشَخْصَيْنِ، أَوْ يَتَكَرَّرُ لِشَخْصٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ<sup>(4)</sup>، لِقُوَّةِ السِّيَالَانِ وَالْجُرْيَانِ فِي الصُّورَةِ، وَامْتِنَاعِهَا عَنِ الْبَقَاءِ عَلَى حَالٍ ثَابِتٍ يُمْسِكُ بِهِ مُمْسِكٌ، أَوْ يَظْفَرُ بِهِ ظَافِرٌ، وَتَنْتَقِلُ بَنِيَّةُ التَّوَتُّرِ فِيهَا إِلَى صَاحِبِ التَّجْلِي بِالْحَيْرَةِ وَالْقَلْقِ الْبَادِيَيْنِ عَلَيْهِ، «وَالْحَيْرَةُ قَلْقٌ وَحَرَكَةٌ، وَالْحَرَكَةُ حَيَاةٌ، فَلَا سَكُونٌ»<sup>(5)</sup>؛ أَيُّ مَا ثَمَّ شَيْءٌ يَرْكُنُ إِلَيْهِ، أَوْ يَسْكُنُ إِلَيْهِ، وَلَوْ سَكَنَ لَرْكُنٍ وَأَقَامَ، وَتَمَيَّزَ وَخَلَصَ، وَالْأَمْرُ سِيَالٌ مَنْفِلَتٌ مَمْتَزَجٌ، «وَالْتَخْلِيصُ مِنْ هَذَا الْبَرْزَخِ مِنْ أَشَدِّ مَا يُقَاسِيهِ الْعَارِفُونَ»<sup>(6)</sup>، بِسَبَبِ قُوَّةِ التَّحَوُّلِ فِي الصُّورَةِ، وَالتَّغْلِبِ فِي الشُّؤْنِ الَّتِي لَا تَنْضَبُطُ وَلَا تَنْتَاهِي، وَلَا تَتَوَقَّفُ إِلَّا لِتَحَوُّلٍ وَتَزُولٍ وَتَظْهَرُ مِنْ جَدِيدٍ فِي غَيْرِ مَا

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 78.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 175.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 360.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 285.

(5) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س.)، ج 1، ص 199-200.

(6) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س.)، ج 2، ص 42.

أَمْسَكْهُ الْعَارِفُ، أَوْ رَامَ إِمْسَاكَه؛ إِذْ «التَّجَلَّى فِي الصُّورِ عَلَى طَرِيقِ التَّحْوِيلِ»<sup>(1)</sup>، وَذَلِكَ «لِإِمْكَانِ أَحْكَامِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ مِنَ الْمَنَازَعَةِ وَالتَّضَادِّ»<sup>(2)</sup>.

لَا بَدَّ لِلْعَارِفِ، بِدَوْرِهِ، مِنَ التَّقَلُّبِ وَالتَّحْوِيلِ مَعَ الصُّورِ الْمُتَحَوِّلَةِ، حَتَّى يُسَايِرَ التَّجَلِّيَّاتِ وَيُوَاقِبَهَا، فَيَتَخَلَّقُ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ الْمُتَضَادَّةِ وَالْمُتَنَازِعَةِ، وَحَتَّى يَسْتَحَقَّ بِالْفِعْلِ نَعْتَ الْعَارِفِ؛ إِذْ مِنْ نَعَوْتِ الْعَارِفِ: «نَعْتُهُ فِي تَحْوِيلِهِ مِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ»<sup>(3)</sup>، وَفِي جَمْعِهِ بَيْنَ الضَّدِّينِ: «فَالْعَارِفُ لَا يُعْرِفُ إِلَّا بِجَمْعِهِ بَيْنَ الضَّدِّينِ، فَإِنَّهُ حَقٌّ كُلُّهُ، كَمَا قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْخَرَّازُ، وَقَدْ قِيلَ لَهُ: بِمِ عَرَفْتَ اللَّهَ؟ فَقَالَ: بِجَمْعِهِ بَيْنَ الضَّدِّينِ؛ لِأَنَّهُ شَهِدَ جَمْعَهُمَا فِي نَفْسِهِ، وَقَدْ عَلِمَ أَنَّهُ عَلَى صُورَتِهِ، وَسَمِعَهُ يَقُولُ: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ. وَبِهَذِهِ الْآيَةِ احْتِجَّ فِي ذَلِكَ، ثُمَّ نَظَرَ إِلَى الْعَالَمِ، فَرَأَاهُ إِنْسَانًا كَبِيرًا فِي الْجَرَمِ، وَرَأَاهُ قَدْ جَمَعَ بَيْنَ الضَّدِّينِ، فَإِنَّهُ رَأَى فِيهِ الْحَرَكَةَ وَالسَّكُونَ، وَالِاجْتِمَاعَ وَالِافْتِرَاقَ، وَرَأَى فِيهِ الْأَضْدَادَ، وَهُوَ، أَيْضًا، عَلَى صُورَةِ الْعَالَمِ كَمَا هُوَ عَلَى صُورَةِ الْحَقِّ، فَانْظُرْ مَا أَعْجَبَ هَذِهِ اللَّفْظَةَ مِنْ أَبِي سَعِيدٍ»<sup>(4)</sup>. كَمَا يُعْرِفُ الْعَارِفُ، أَيْضًا، فِي تَلْوِينِهِ؛ بَلْ فِي تَمَكُّنِهِ فِي التَّلْوِينِ، فَيُعْطِي كُلَّ مَوْطِنٍ ظُهُورًا وَتَجَلٍّ حَقِّهِ، وَيُنْزِلُ كُلَّ صُورَةٍ مَنَزَلَتَهَا فِي التَّجَلِّيِ الْمُتَنَوِّعِ وَالسَّارِيِّ وَالْعَابِرِ لِلذَّوَاتِ وَالْمَجَالِي. وَلَعَلَّ هَذَا التَّلْوِينُ هُوَ مَا قَصَدَهُ إِمَامُ الطَّائِفَةِ الْجَنِيدِ، فِي تَعْرِيفِهِ الْعَارِفِ، حِينَما سُئِلَ عَنِ الْمَعْرِفَةِ وَالْعَارِفِ، فَقَالَ: «لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ إِنَائِهِ؛ أَيُّ هُوَ مُتَخَلِّقٌ بِأَخْلَاقِ اللَّهِ، حَتَّى كَأَنَّهُ هُوَ، وَمَا هُوَ هُوَ، وَهُوَ هُوَ»<sup>(5)</sup>، وَتَقْضِي هَذِهِ الْمَرْتَبَةَ لِلْعَارِفِ بِالْكَمَالِ، «فَالْكَامِلُ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ، مَنْ يَتَنَوَّعُ لَتَنَوُّعِ الشُّؤْنِ، فَإِنَّ الْحَقَّ مَا يَظْهَرُ فِي الْوُجُودِ إِلَّا بِصُورِ الشُّؤْنِ»<sup>(6)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 25.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 40.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 316.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 512.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 316.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 474.

## 9- العلة في اجتماع الأضداد والمُحالات في الصور:

يُستفاد من نظر ابن عربي في اجتماع الأضداد ومُحالات العقول في الصور؛ بل قيامها في العالم ووجودها فيه، أنّ سبب حصول ذلك يعود إلى مستندات ثلاثة موجبة لعدم إنكار اجتماعها، أو استبعادها من دائرة المعرفة والكشف، وإنْ أحوالها العقل، ورام التخلص منها بصرف الآيات عن ظاهرها المقر بحقيقة التضاد والتناقض والاختلاف، في بناء المعرفة بالتجليات، فإن الكشف لا يُنكر شيئاً مما لا تصدقه العقول؛ بل يقر كل شيء في مرتبته، حتى الخطأ والغلط والمتناقض والممتنع والمُحال يعطيه حقه؛ لأنّ مُوجده ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [طه: 50]<sup>(1)</sup>، ولم يُقصه من الوجود والظهور.

### أ- المستند الإلهي لاجتماع الأضداد وتنازع العقائد (جدل الأسماء الإلهية):

يتمثل هذا المستند في اقتضاء الأسماء الإلهية، من حيث ظهورها في العالم، تجاور الأضداد واجتماعها، فاسمه المعطي يجاور اسمه المانع، واسمه الظاهر يجاور اسمه الباطن، والأول الآخر، والنافع الضار، والمعز المذل، والخافض الرافع، وهكذا في كل الأسماء المتقابلة... كما أن الشؤون الإلهية تقتضي التحول في الصور، من صورة تُعرف وصورة تُنكر، والانتقال في الأحوال، «والعلة في ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحْمَن: 29]، وأيده بقوله: ﴿سَنَفَعُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ﴾ [الرَّحْمَن: 31]»<sup>(2)</sup>، ويثبتها حديث التجلي يوم القيامة في صورتين متضادتين، وهذا هو الأصل الإلهي المرجعي المتعالي، الذي صدرت عنه الحقائق البرزخية الكونية، في تضادها وتقابلها، «﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هُود: 123]، يعني الذي هو عليه العالم بأسره»<sup>(3)</sup> فدينامية الصورة الإلهية لا تتحقق إلا بالجمع بين الضدين.

(1) ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: 50].

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 162.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 471.

وذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك، حينما رأى أن الحق لا يجمع فحسب بين الضدين، «بل هو عين الضدين»<sup>(1)</sup>، فذهب أقصى مما ذهب إليه أبو سعيد الخراز في معرفته الحق بجمعه بين الضدين. يقول ابن عربي: «قال صاحبنا تاج الدين الأخلاطي، حين سمع هذا منا [أي قول أبي سعيد]: بل هو عين الضدين، وقال الصحيح، فإن قول الخراز يوهم أن ثمّ عيناً ليست عين الضدين؛ إذ لا عين زائدة، فالظاهر عين الباطن، والأول والآخر عين الآخر والظاهر والباطن، فما ثمّ إلا هذا»<sup>(2)</sup>. وللنفري في المخاطبات نظير هذه القراءة لجمعية أبي سعيد الخراز في رؤية الحق. يقول الحق له: «يا عبد، إذا رأيتني في الضدين رؤية واحدة، فقد اصطفتيك لنفسي»<sup>(3)</sup>.

إنّ الناظر إلى الأسماء الإلهية، من حيث ما تطلبه من تضاد، لا يسعه، حسب ابن عربي، إلا أن يُثبت جدلية الأضداد في توليد صورة التجليات، أو التجليات في الصور، على ما هي عليه من جمعية ونزاع طلباً للظهور في العالم، باختلاف أحكامها وحكمها فيه، وباختلاف استعدادات العالم وقوله التجليات، «فمن نظر إلى الأسماء الإلهية، قال بالنزاع الإلهي، ولهذا قال -تعالى- لنبيه: ﴿وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [التحل: 125]. فأمره بالجدال الذي تطلبه الأسماء الإلهية، وهي قوله: التي هي أحسن، كما ورد في الإحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه». فإذا جادل بالإحسان، جادل كأنه يرى ربه، ولا يرى ربه مجادلاً، إلا إذا رآه من حيث ما تطلبه الأسماء الإلهية من التضاد»<sup>(4)</sup>، فكلّ اسم يطلب حقيقته وحكمه في الظهور، «فأين المنتقم والشديد العقاب

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 40.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 476.

(3) النفري، المخاطبات، كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر أبري، تقديم وتعليق عبد القادر محمود، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985م، المخاطبة 26، ص 245.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 93.

والقاهر، من الرحيم والغافر واللطيف. فالمنتقم يطلب وقوع الانتقام من المنتقم منه، والرحيم يطلب رفع الانتقام عنه، وكلّ ينظر بحسب حكم حقيقته، فلا بدّ من المنازعة لظهور السلطان<sup>(1)</sup>. والنزاع في الأسماء الإلهية لا يحمله إلا التضاد نفسه، الذي يقرّ لكلّ اسم بمرتبه وحكمه، من غير مزاحمة، «إذ الظاهر لا يُزاحم الباطن، والباطن لا يُزاحم الظاهر، وإنما المزاحمة أن يكون ظاهراً وباطناً، فهو الظاهر من حيث المظاهر، وهو الباطن من حيث الهوية»<sup>(2)</sup>، فإلى هذا النزاع المولد للاختلاف ترجع حقيقة التضاد والتناقض والتشاجر القائمة في العالم. «إذ كلّ حقيقة ظهرت في العالم وصفة، فلها أصل إلهيّ ترجع إليه، ولولا ذلك الأصل الإلهي يحفظ عليها وجودها، ما وجدت ولا بقيت»<sup>(3)</sup> كلّ تحول من شيء إلى نقيضه أو ضده، مُستندٌ التحول الإلهي في الصور، والتقلب في الأسماء، «وأصل ذلك كله، أعني أصل التغير من صورة إلى مثلها، أو خلافها، في الخيال، أو في الحس، أو حيثما كان في العالم، فإنّه كله لا يزال يتغيّر أبد الآبدن، إلى غير نهاية، لتغيّر الأصل الذي يمدّه، وهو التحول الإلهي في الصور الوارد في الصحيح، فمن هنا ظهر في المعاني والصور (...) وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحْمَنُ: 29]»<sup>(4)</sup>.

لهذا كان التصديق بما أخبر الله به عن نفسه من أسماء ونسب متضادة كالظاهر والباطن، أو مخالفة لما دلّت عليه العقول من تنزيه عن صفات المحدثات، كالنزول والاستواء، والضحك والغضب، واليد والقدم، يقتضي القبول بإيجابية وكمال الجمع بين الأضداد، والانتقال من سلب هذه الصفات وتعطيها بما تعطيه أدلة العقول من سلوب: «ليس كذا وليس كذا» إلى إثباتها بما يليق بالحق، فمثلاً جاء بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] جاء

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 93.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 340.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 198.

بضده: ﴿وَهُوَ أَلْسَمُ الْبَصِيرِ﴾ [الشورى: 11]، «فلو استحالت كما يدل عليه العقل، ما أطلقها على نفسه، وكان الخبر الصدق كذباً»<sup>(1)</sup>، ثم إنَّ القبول بهذا الجمع الإلهي بين الأضداد يُفضي بالعارف إلى قبول جميع مقالات الناس في ربهم، حسب ما أذاهم إليه نظرهم واعتقادهم، مهما تناقضت وتعارضت وتنافرت، «فَمَنْ نَزَهَ، فَمِنْ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾»، وَمَنْ شَبِهَ فَمِنْ: ﴿وَهُوَ أَلْسَمُ الْبَصِيرِ﴾»، فغيب وشهادة، غيب تنزيه، وشهادة تشبيه، فافهم واعلم ما الحقيقة التي حكمت على الثنوية حتى أشركوا، وهم المانية مع استيفائهم النظر، وبذل الاستطاعة فيه، فلم يقدروا على الخروج من هذه الإثنيية، إلى العين الواحدة، وما ثمَّ إلا الله (...) فلم يُشاهد إلا اثنين، الكاف والنون لفظاً وخطاً، والكاف كافان كاف كن، وهي كاف الإثبات، وكاف لم يكن، وهي كاف النفي (...). فما من ناظر إلا وله عذر، والله أجلّ من أن يكلف نفساً ما ليس في وسعها:

فكلهم إلى رحمة الله خالد موحده أو ذو الشريك وجاحد<sup>(2)</sup>

الكلّ معذور، للغموض والتشويش في العالم، ولأنَّ طلب التخليص والتعظيم هو حسب الوسع والطاقة، وكلّ قد بذل وسعه، وأفضى به اجتهاده إلى اعتقاده، فمخطئ أو مصيب، أو مخطئ من وجه، مصيب من وجه. والكُمل من العارفين هم الواصلون بين الأضداد، والجامعون بين الصور المتنافرة، والطالبون الحقّ في كلّ تجلياته وصوره، والقائلون بجميع المقالات في مواضعها ومواطنها ومراتبها، وفي نسبها وأصولها الإلهية، فيصدقون بكلّ خبر في العالم، ويعرفون من أين صدر<sup>(3)</sup>، فيعلمون أنّ «الطرق إلى الله - تعالى - على عدد أنفاس الخلائق، يعني أنّ كلّ نفس طريق إلى الله، وهو صحيح، فعلى قدر ما يفوتك من العلم بالأنفاس ومراعاتها،

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 319.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 439.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 317.

يفوتك من العلم بالطرق، وبقدر ما يفوتك من العلم بالطرق، يفوتك من غاياتها، وغاية كلّ طريق هو الله، فإنّه إليه يرجع الأمر كله<sup>(1)</sup>.

العارف، إذّا، هو من يحترم التنوع العقدي، الذي تدعو إليه، ليس فقط ضرورات التعايش الاجتماعي والتسامح الديني والأخلاقي، واحترام حقوق الإنسان والحق في الاختلاف؛ بل تدعو إليه قبل هذه الحقيقة الشرعية، الحقيقة الإلهية، وجوداً وعرافاً، والمتمثلة في تعدّد الأسماء الإلهية وتنازعها الظهور في المظاهر، وتنوع التجليات الإلهية التي لا يحصرها عقد أو قيد. فإن كان من نقد للعقائد، فليس بتصويب عقد على عقد، وتعرف الحق في صورة، وإنكاره في أخرى؛ بل ليكن في نقد الحصر في القيد الوحيد، لمن له الإطلاق والتقييد، كما شاء وكيفما شاء، من غير أن يحده قيد أو عقد، أو يمنعه قيد عن قيد، بل يُعبد في كلّ القيود التي قضى بها، وهذه هي الضرورة المعرفية والأخلاقية، التي تسري في عرفان العارف، في نظره إلى الأديان والعقائد، وفي نظره إلى وجه الحق الذي له في كلّ شيء وفي كلّ اعتقاد، وفي كلّ صورة يتجلى فيها، حتى في الإلحاد الذي يُعبد فيه الرب بالميل إلى تحقيق وجوده في العدم والوهم.

لا يُعبّر هذا الموقف من ابن عربي عن احترام عقائد الآخرين، وحياتهم الدينية، فحسب؛ بل يعبر أصالةً عن احترام التجليات الإلهية في العالم، وعن تقدير وإجلال خالق هذا التنوع والاختلاف والتضاد في العالم، والذي به بقاء العالم وجماله، فتنازع العقائد من تنازع الأسماء الإلهية، التي تطلب ظهور أحكامها في الوجود، والحيرة فيها لازمة للمعتقد والمنتقد، وليس العارف مستثنى من هذه الحيرة؛ بل هو أعظم حيرة من غيره، لمعرفته بالمستند الإلهي لاختلاف الصور والتجليات، وللتوتر القائم في العالم، ولوضعه نفسه في برازخ العقائد وجريانه مع الأنفاس المتجددة للعالم، فلا تُبقي صورة صورة، حتى يُمسك فيها العزيز المنيع المنفلت على الدوام من

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 317.

الحدود والقيود، «فما عَبدت على الحقيقة سوى ما نصبته في نفسك، ولهذا اختلفت المقالات في الله، وتغيرت الأحوال، وطائفة تقول: هو كذا، وطائفة تقول: ما هو كذا، بل هو كذا، وطائفة قالت في العلم به: لون الماء لون إنائه (...) فانظر إلى الحيرة سارية في كل معتقد، فالكامل من عظمته حيرته، ودامت حسرته، ولم ينل مقصوده لما كان معبوده، وذلك أنه رام تحصيل ما لا يمكن تحصيله، وسلك سبيل من لا يعرف سبيله، والأكمل من الكامل، من اعتقد فيه كل اعتقاد، وعرفه في الإيمان والدلائل وفي الإلحاد، فإن الإلحاد ميل إلى اعتقاد معين من اعتقاد، فاشهدوه بكل عين إن أردتم إصابة العين»<sup>(1)</sup>؛ إذ ليست الصورة المتعرفة في العلامة، عند أصحاب العقائد والعلامات، بأولى في إيمان كُمل العارفين، من الصورة المنكرة المتعوذ منها، كما في حديث التجلي يوم القيامة، فهو هو في الصورتين المتضادتين، ومن وضع نفسه ومعرفته في البرزخ، قال بالإحسان: «كأنه هو»، فرأى نفسه على الصورة الإلهية، جمعاً بين الضدين؛ بل عين الضدين.

### ب- المستند الإنساني لاجتماع الأضداد (الخلق باليدين):

العلة الثانية في التحقق الوجودي للأضداد، وتحقيق اجتماعها، هو الصورة الإنسانية المخلوقة على الصورة الإلهية، كما في قراءة ابن عربي لحديث «خلق الله آدم على صورته»، أو «على صورة الرحمن»؛ إذ لما كان الإنسان محلّ ظهور الأسماء الإلهية، بامتياز، والجامع لحقائق العالم، والمتحمل أمانة الاستخلاف، وكان من استخلفه جامعاً للأضداد؛ بل عين الأضداد، «فالخليفة لابد من أن يظهر في ما استخلف عليه بصورة مستخلفه، وإلا فليس بخليفة له فيهم»<sup>(2)</sup>، قبل الضدين في حقه، كما جمعهما من جعله على صورته واستخلفه، وعلمه أسماء كلها، على ما فيها من تقابل وتضاد وتنازع، فكان «الإنسان عين الضدين، أيضاً؛ لأنه عين نفسه في نسبته إلى

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 212.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 263.



النقيضين، فهو الأول بجسده، والآخر بروحه، والظاهر بصورته، والباطن بموجب أحكامه، والعين واحدة، فإنه عين زَيْد، وهو عين الضدين، فزيد هو عين الأخلاط الأربعة المتضادة والمختلفة، ليس غيره، وذو الروح النفسي والمركب الطبيعي...»<sup>(1)</sup>. وقد تقدّم التوسّع في هذا المستند الإنساني لاجتماع الأضداد عند تناولنا التركيب الضدي في الصورة الآدمية، بخلقها باليدين، في القسم الأول من هذا الكتاب.

### ج- المستند الكوني لاجتماع الأضداد (خروج العالم على شاكلة العامل):

تجتمع في العالم الأضداد، كما تفترق، صادراً في ذلك عن مشكلة حركة العامل فيه وهو الحق في ظهوره، وتحوله في الشؤون وجمعه بين الضدين، «كما قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ﴾ [الإسراء: 84]. والعالم عالمه، فظهر بصفات الحق، فإن قُلت فيه: إنه حق، صدقت، فإن الله قال: ﴿وَلَكِنْ رَحِمَ اللَّهُ رَحْمَةً﴾ [الأنفال: 17]، وإن قُلت فيه: إنه خلق، صدقت، فإنه قال: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: 17]، فعرى وكسا، وأثبت ونفى، فهو لا هو، وهو المجهول المعلوم، ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف: 180]، وللعالم الظهور بها في التخلق»<sup>(2)</sup>.

إنّ النظر الصحيح، في كل عين متصفة بالوجود، لا يعطيك إلا أن هذه العين «هي لا هي، فالعالم كله هو لا هو»<sup>(3)</sup>، مثلما أنّ الحق الظاهر بالصورة هو لا هو. ولذلك ظهرت في العالم الأضداد، وظهر اجتماعها، وأمكن بالخيال ذوق هذا الاجتماع؛ إذ لم يتمكّن للعقل المفكّر والمنكّر، أن يقبلها على ما هي عليه من ضدية مجتمعة، حيث لم يكن في قوته قبولها، ومعه من الأدلة في ذلك ما لا يتمكن له التخلص منها في مرتبته، وحسبُه

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 476.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 438.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 379.

ذلك، فإنه مُيسَّر لما خُلِقَ له. فمثلما أنَّ اللمس لا يُدرك الألوان، وليس في قوته إدراكها، وإنما يُدركها البصر، فإنَّ العقل، كذلك، لا يدرك اجتماع الأضداد ويحيلها، والخيال وحده مَن في قوته إدراك ذلك، لاستعداده الذي ركب فيه، ولقبوله الأمر في مزاجه، كما تقدَّم إيضاحه. وليس القول بقصور العقل عن إدراك اجتماع الأضداد، وتصور المحالات والممتنعات، تنقيصاً من القوة العقلية في مقابلة الخيال؛ بل ذهاباً بالعقل إلى أقاصيه وغاياته، فالخيال زيادة في العقل، واتساع فيه، وعدم وقوف بالعقل عند حدود النظر الفكري؛ بل إيفاء النظر العقلي حقه في الكمال، «فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم، وقد جاؤوا بما جاؤوا به في الخبر عن الجنب الإلهي، فأثبتوا ما أثبتته العقل، وزادوا ما لا يستقل العقل بإدراكه، وما يُحيله العقل رأساً، ويُقر به في التجلي، فإذا خلا بعد التجلي بنفسه، حار فيما رآه»<sup>(1)</sup>. فالعقل هو من أقرَّ بالاستحالة والامتناع، وبنظره الفكري مَنع وقوع المستحيلات والممتنعات، ولم يقبلها في عالمه ومزاجه، وسلَّمها لمن في قوّته ومزاجه قبول ذلك، وسماه خيالاً، ولو لم يكن العقل على ما هو عليه من تقيّد بما عقله، ورفض لما لم يعقله، لم يكن عقلاً. ونقد العقل ليس بإسقاطه من حسابان الوجود؛ بل في إقراره على رتبته، مع نقد حصر أوجه الحقيقة في الوجه الذي ضبطه، والتوقّف عند موازينه؛ إذ الحقيقة السارية في العالم أوسع من أن تنضبط أو تضبط في وجهٍ من وجوهها، ولذلك يقبل الخيال الامتداد إلى ما وراء طور العقل، وإكمال الطريق إلى الحقيقة المختلفة والمتنوعة والمتضادة؛ أي إكمال الصورة، فالخيال اكتمال وكمال في العقل، والعقل «إذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله، فنزّه في موضع، وشبّه في موضع، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية، وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها، وهذه المعرفة التامة، التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله، وحكمت بهذه المعرفة

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 185-186.

الأوهام كلها، ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول؛ لأنّ العاقل، ولو بلغ في عقله ما بلغ، لم يخلُ من حكم الوهم عليه، والتصور فيما عقل، فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية<sup>(1)</sup>.

## 10- حَقِيَّةُ رَاقِبَةِ السَّرَابِ وَالظَّنِّ:

من المظاهر، التي أحصى فيها ابن عربي، ظهور حقيقة اجتماع الأضداد وتحقق المحالات في العالم، سواء في دار التكليف أم في دار الجزاء، أو في البرزخ بينهما، نذكر أمثلة منها من مواطن التلبس والامتزاج في العالم، كالسراب يحسبه الظمآن ماء، ويراه كذلك، فإذا اقترب منه، لم يجده شيئاً، فـ «السراب تراه ماء، والآل الذي هو شخص الإنسان في السراب، يعظم، فلا يشك في علمه، فإذا جثته لم تجده كما رأيته، ولا شك في ما رأيته، وغيرك في ذلك الحين، ممّن هو على المسافة التي رأيته فيها عظيماً يراه عظيماً، وأنت تراه ليس بعظيم حين حققته، وهو علم إلهي شريف، وفيه علم المفاضلة بين الضدين، كالمفاضلة بين السواد والبياض، وذلك لكون اللون جمعهما، فوقعت المفاضلة، فلا بد في كلّ مفاضلة في الوجود من جامع يجمع بينهما؛ أي يجتمع فيه جميع من في الوجود...»<sup>(2)</sup>. وقد أعطى القرآن السراب حقّه من حقيقته في موضعه، على الرغم من أنه من المغالطات، في قوله في أعمال الكفار: ﴿كَرَّابٍ يَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: 39]، «والحق هو الذي أعطاه في عين هذا الرائي صورة الماء، وهو ليس بالماء الذي يطلبه الظمآن، فتجلى له في عين حاجته، فإذا جاءه لم يجده شيئاً، فنكّر، وما قال: فلم يجده الماء»<sup>(3)</sup>، فهو يراه بعينه ماء، وليس بماء، فهو

(1) المصدر نفسه، ص 181.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 273.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 269.

هو في العين، وليس هو هو في المتعين، وكذلك معرفتك بالله، مثل معرفتك بالسراب أنه ماء، فإذا به ليس ماء، وتراه العين ماء، ف«المتعطش إلى العلم بالله، يأخذ في النظر في العلم به، فيقيده تقييد تنزيه أو تشبيه، فإذا كشف الغطاء، وهو حال وصول الظمان إلى السراب، لم يجده كما قيده، فأنكره، ووجد الله عنده غير مقيد بذلك التقييد الخاص؛ بل له الإطلاق في التقييد، فوفاه حسابه؛ أي تقديره، فكأنه أراد صاحب هذا الحال أن يُخرج الحق عن التقييد، فقال له الحق، بقوله؛ فوفاه حسابه: لا يحصل لك في هذا المشهد إلا العلم بي أنني مطلق في التقييد (...) وهذا هو الكيد الإلهي، من قوله: ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [التارق: 16]، ﴿وَمَكُرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 54]»<sup>(1)</sup>.

يطرح السراب مسألة دخول الخيال في الإدراك الحسي، وتداخل عوالم الواقع والوهم في المعرفة الإنسانية، وفي الرؤية والصورة المرئية الواقعة في البرزخ، فلا تخلص إلى الإدراك الحسي المحض، كما لا تخلص إلى الإدراك الذهني الخالص. ومع كون السراب من المغالطة، أو خطأ في الحس لعوامل ذاتية في الرؤية، أو فيزيائية في الطبيعة، فإنه حق موجود، من تحققه في موطنه، على ما هو عليه من توتر واشتباه وتحول<sup>(2)</sup>. ومعرفة سر وجود الحق في السراب، من المعرفة التي لا ينبغي للعارف أن يتجاهلها في العالم، وفي هذه المعرفة ذكرت الآية القرآنية، بعد أن لم يجد الظمان حاجته في السراب: «ووجد الله عنده»، فوجد الله حاضراً في عين حاجته الغائبة، التي افتقدها في السراب، فعند العدم والسلب والفقدان يحصل الحضور الحقيقي، وعند الحاجة والافتقار يتم الشعور الكامل بالحق، «فلا يرى إلا

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 454.

(2) يرى ابن عربي أن نسبة الغلط في السراب إلى الحس ليس على الحقيقة، فالحس أعطى الأمر على ما هو عليه، وحكم عليه النظر الفكري بأنه ماء، فكان الخطأ من الحاكم النظري، لا من العيان الحسي، والحاكم وراء الحس. يقول في ذلك: «فما غلط حس قط»، «فلا ينسب الغلط أبداً في الحقيقة إلا للحاكم لا للشاهد». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 214.

في الافتقار»<sup>(1)</sup>، فيكون عين ما سلبه القاصد الطالب، وعين ما افتقر إليه، «ولهذا إذا لم تجد شيئاً وجدت الله، فإنه لا يوجد إلا عند عدم الأشياء التي يُركن إليها»<sup>(2)</sup>، ومرتبة السراب، كمرتبة الظن، هي مرتبة بين اليقين والشك، فـ «مرتبته برزخية، لها وجه إلى العلم، وإلى نقيضه»<sup>(3)</sup>، ولذلك قال الحق في الحديث القدسي: «أنا عند ظن عبدي بي»<sup>(4)</sup>، فيظهر ويتجلى في صورة معتقد العبد وحاجته، أو يراه العبد في معتقده وحاجته؛ إذ «التجلي الإلهي إنما يقع في صور الاعتقادات وفي الحاجات»<sup>(5)</sup>.

إنّ العارف الحكيم، عند ابن عربي، هو من يجري مع كلّ حال وموطن، بحسب ذلك الحال وذلك الموطن، فلا يرمي بهما لحكم العقل أو الحس عليهما بالبطلان والفساد، فحقيقة الأمر في وجوده وظهوره شيء، والموقف منه أو الحكم عليه بميزان ما من موازين العقل والشرائع والأخلاق شيء آخر، ولذلك كان إعطاء الظواهر مراتبها في الحقيقة، من مقام التحقيق الذي عليه العارف، والتحقيق المقصود: «علم ما يستحقّه كلّ أمر عدماً كان أو وجوداً، حتى الباطل يُعطيه حقه، ولا يتعدّى به محلّه، ومن كان هذا نعته، فهو الإمام المبين، وهو مجلى العالمين»<sup>(6)</sup>.

## 11- الحقيقة الشعورية:

إذا كان الإدراك الحسي، وكذا الشريعة، يعطيان حقائق الظاهر، فيريان المقتول في سبيل الله ميتاً، فيحكم الإدراك الحسي عليه بانقطاع حياته، فهو جسم بلا روح، أو رأس مقطوعة، أو أشلاء ممزقة، ويحكم عليه الشرع من

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 277.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 573.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 474.

(4) تقدم تخريجه.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 277.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 268.

هذا المشهد الحسي بأحكام الموتى، من تشييع وصلاة جنازة ودفن، وحداد زوجة، وتقسيم تركة، وغير ذلك، فإنَّ الشعور يعطي حقيقة الباطن في هذه الصورة، أو المشهد الآخر المختلف، الذي يبرز فيه هذا المقتول في سبيل الله، حياً عند ربه يُرزق<sup>(1)</sup>، فهو في الظاهر ميت، وفي الباطن حي، وعبرت الآية القرآنية عن المشهدين: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتَ بَلْ أَحْيَاءُ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 154]<sup>(2)</sup>، فجعل الشعور يُعطي علم الأمر على ما هو عليه في حقيقته الباطنة خلف هذه الحقيقة الظاهرة، وصورة الشهيد في الحقيقة ظاهر وباطن، ميت حي، فاجتمعت فيه الأضداد، أو يتداوله حُكمان متضادان وهو عينه واحد، ميت يُدفن وحي يُرزق، أو له نسبتان في الآن؛ نسبة إلى الموت ونسبة إلى الحياة، وما أخطأ الحكم عليه بلسان الحس والشرع بأنه ميت، فعين الحس والشرع لم تقع إلا على ميت، وما أخطأ الحكم عليه بلسان الشعور بأنه حي، فعين الشعور والخيال لم تقع إلا على حي يُرزق، فإن كان الشعور يعرف حقيقة المشعور به باطناً على الإجمال، فإنه لا يعرف كيف هي هذه الحقيقة ظاهراً وتفصيلاً؛ إذ ليست مشهودة له، وكذلك العلم بالله شعور: «والشعور علم إجمالي قطعي أن ثم مشعوراً به، لكن لا يُعلم ما هو ذلك المشعور به، فالعلم بالله شعور، والشعور لا علم بما هو عليه المشعور به»<sup>(3)</sup>. وقد دلَّت النصوص والأخبار على أنَّ الميت نفسه في قبره يُسأل ويُجيب: «فأحد يقول هو ساكت، والآخر يقول: بل خُيِّل لك، بل هو متكلم، والكامل النظر الذي هو أكمل من الاثنين، يقول لكل واحد: صدقت، هو ساكت متكلم، مضطجع قاعد، مقتول حي، وكل صورة مشهودة فيه من الباب الذي ذكرناه، ومن ذلك الصورة في المرأة، وكل جسم

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 164، وص 312.

(2) وفي سورة آل عمران: الآية 169: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 143.

صقيل، إن كان الجسم الصقيل كبيراً، كبرت الصورة المرئية فيه، ثم إذا نظرت إلى الصورة من خارج، وجدتها غير متنوعة فيما ظهر فيها من التنوع بتنوع المرائي، حتى في تموج الماء، تظهر الصورة متموجة<sup>(1)</sup>، فيكون اجتماع الضدين، عند الكامل النظر، عين الحقيقة البرزخية الجامعة، التي تُرى من وجهي النفي والإثبات، ولا تخلص إلى أحد طرفيها.

وذوق الحقائق هو من هذه التجربة الشعورية الكشفية الحية، فيعرف العارف ذوقاً قول القرآن: ﴿لَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]؛ إذ يرى الأصل خلف الصورة، فيجمع بين القاتل في الصورة الظاهرة وهو الحديد والضارب، والقاتل الباطن الذي خلف المشهد والصورة، «فبالمجموع وقع القتل والرمي، فيُشاهد الأمور بأصولها وصورها، فيكون تاماً»<sup>(2)</sup>. وإن شئنا قلنا: يجمع في الرؤية بين الصورتين الظاهرة والباطنة، أو بين وجهي الصورة الواحدة؛ وجهها الحسي، ووجهها الشعوري التخيلي، فيرى صورة واحدة في مرايا مختلفة، أو صوراً مختلفة في مرآة واحدة<sup>(3)</sup>؛ أي يرى الوحدة في الكثرة، أو الكثرة في الوحدة، من رؤية الشيء في غيره، أو في ضده، ولا يحصل ذلك إلا بمد الرؤية من الحس إلى الخيال، مدّ الظل من الشخص.

## 12- العين الواحدة والتعينات المختلفة:

إنَّ النَّسَبَ والإضافات أو التضائفات بين أشياء العالم هي من يُولد الأضداد؛ إذ تجعل للعين الواحدة أحكاماً مختلفة ومتضادة، فهي، من حيث الذات، لا يُنسب إليها حكم أو ضده إلا بالإضافة والنسبة، فيكون الأمر الواحد محموداً في موضع ونسبة، ومذموماً في موضع ونسبة أخرى، وهو هو لم يتغير

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 312.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 187.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 78. ونصه: «فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة، لا بل صورة واحدة في مرايا مختلفة، فما ثم إلا حيرة لفرق النظر».

في ذاته، فهو على استعداد لقبول الأحكام المتضادة، من نفي وإثبات، ووجود وعدم، وخير وشر، واستحسان واستهجان، وجمال وقبح، وتحليل وتحريم. حتى إذا تحقق في نسبة، فإنه لا يمتنع أن تكون له في تلك النسبة نسبة أخرى ضدها، باطنة فيه، كإبطان الرحمة في العذاب، والعذاب في الرحمة، والنعمة في النعمة، والنعمة في النعمة، فيصير «المبطلون أبداً هو روح العين الظاهرة»<sup>(1)</sup>.

فالماء تحيا به الأرض، وينهدم به البيت، ويُسقى بالواحد منه الزرع، فيخرج متفاضلاً في الأكل، والمثل الواحد المضروب ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: 26]، وما اختلاف آثار المؤثر الواحد إلا بتنوع القوابل والتعلقات<sup>(2)</sup>.

والنفخة الواحدة ينتج عنها أثران متضادان؛ أثر يوقد النار، وأثر يُطفئ السراج، وأثر يُعطي الحياة: ﴿فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ [المائدة: 110]، وأثر يُذهب الحياة ويعطي الصعق: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [الزمر: 68]، وأثر يوقظ المصعوقين والموتى: ﴿ثُمَّ نَفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ [الزمر: 68]، فهذا، عند ابن عربي، فعل واحد، أنتج آثاراً متضادة؛ إذ «النفخ واحد، والنافخ واحد، والخلاف في المنفوخ فيه بحكم الاستعداد»<sup>(3)</sup>.

والرياح تُعطي الأضداد، فمنها لواقع، وهي كلّ ريح تُعطي الصور، ومنها العقيم، وهي كلّ ريح تذهب بالصور، «والهواء الذي يُشعل النار من اللواقع، والذي يُطفئ السرج من الريح العقيم، وإن كانت واحدة في العين، فما هي واحدة عند من يرى تجديد العالم في كل نفس، فإنهم في لبس من خلق جديد»<sup>(4)</sup>. وهو، هنا، يرى أنّ العين المؤثرة ليست في الحقيقة عيناً

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 213.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 209.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 85. وكذلك ص 312.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 451.



واحدة، وإنما أمثال متجددة ومختلفة ومتنوعة؛ لذلك صحّ أن نقول رِيحان ونفختان، لمن يرى اختلاف المؤثر، وصحّ أن نقول رِيح واحدة ونفخة واحدة أنتجت آثاراً مختلفة لتنوّع المحل، لمن يرى اختلاف الآثار للعين الواحدة، والأصحّ منهما أن يُقال إنّ الأثر للتضاييف بين الفعل القصدي والمقصود؛ أي بين الذات والموضوع، فأشعة الشمس تَبَيّضُ لها الأثواب الملونة، وتَسْوَدُ لها بشرات وجلود الناس، فتعطي أحكاماً مختلفة بحسب ظهورها في المظاهر؛ أي بحسب نمط توجهها، وطبيعة المظاهر، «فالشخص المبرود يلتدّ بحرارتها [أي الشمس]، والجسم المحرور يتألّم بحرارتها، والنور من حيث ذاته واحد (...) فلو كان ذلك للنور وحده لأعطى حقيقة واحدة، وكذلك أعطى ما في قوته، غير أنّ للقابل حكماً في ذلك ولا بد، فإنّ النتيجة لا تكون إلا عن مقدّمتين، فيسود وجه القصار، الذي يُبييض الثوب، فإنّ استعداد الثوب تُعطي الشمس فيه التبييض، ووجه القصار تُعطي الشمس فيه السواد»<sup>(1)</sup>.

حتى حقيقتا التحريم والتحليل تدخلهما النسبة والنسبية، وتتعيّن أحكامهما بحسب المواطن والمجالي، فيكون الأمر الواحد موضوع تحليل في سياق، وموضوع تحريم في سياق آخر، قد يكون له وجه إلى الحلال، ووجه آخر إلى الحرام، فيكون مشتبهاً، ويكون له من الأحكام الكراهة، أو الإباحة المشروطة أو المقيدة. يقول ابن عربي: «فما ثَمَّ في الوضع شيء محرم لعينه، لهذا قيده الشرع بالأحوال، وقد انسحب عليه التحريم للحال، فما هو محرم لعينه»<sup>(2)</sup>؛ ولذلك كان شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، عند الضرورة، مباحين للمضطر، وكان الإفطار المحرم في أيام الصيام الواجبة، مباحاً؛ بل مأموراً به، للمريض والمسافر وغيرهما من أصحاب الضرورات؛ بل المعصية، في حد ذاتها، تتضمّن الطاعة التي تضادها، «فما ثَمَّ معصية من

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 287.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 245.

مؤمن خالصة غير مشوبة بطاعة، وهي الإيمان بكونها معصية»<sup>(1)</sup>، وما ثمَّ ما هو مخلص لأحد الجانبين، لا يُخالط ولا يُداخل غيره من أضداده، فحضرة العالم حضرة امتزاج واختلاط وتضاد، لا تظهر فيه الحقائق والأحكام إلا بحسب تعيناتها في المظاهر؛ أي بحسب أحوالها في العالم، ووضعها الاعتباري البرزخي البيني، الذي يستصحب ظهورها.

كذلك مسمّى الخير والشر يجتمعان في أمر فيكون من وجه خيراً ومن وجه آخر شراً، والأمر عين واحدة؛ «إذ مسمّى الشر على الحقيقة، ومسمّى الخير، إنما هو راجع إلى وضع إلهي جاءت به ألسن الشرائع، وإمّا لملايمة مزاج، فيكون خيراً في حقه، أو منافرة مزاج فيكون شراً في حقه (...) وإمّا لحصول غرض فيكون خيراً في نظره، أو عدم حصوله فيكون شراً في نظره، فإذا رفع الناظر نظره عن هذه الأشياء كلها، لم تبقَ إلا أعيان موجودات، لا تتّصف بالخير ولا بالشر، وهذا هو المرجوع إليه عند الإنصاف والتحقيق»<sup>(2)</sup>.

ثمَّ إنّ حجاب البشرية هو من يجعلنا نتأذى من أمر حادث في العالم، مع أنّه في حقيقته، بالنسبة إلى كائنات أخرى، ومزاج آخر، ليس أذى ولا شراً؛ بل هو عين الخير والصلاح في حقّ هذا المزاج كما ذكرناه سابقاً بشأن حشرة الجعل، التي تستطيع ما تستخبه حشرات أخرى، ويستفدّ منه الإنسان.

### 13- اليقظة البرزخية:

إنّ مخافة المكر المعرفي، في رفض العالم والصوّر، هي ما يدعو العارف إلى ممارسة اليقظة الدائمة، فيحتفظ بكلّ صور التجليات، ويتجاوزها في الآن نفسه، حتى تكتمل عنده الصورة الجامعة، ويتعرّف الأصل الممدّد لها. والاحتفاظ لا يعني الإمساك بالصورة والتمسك بها في مفهوم، والقبض عليها في رسوم؛ بل الاحتفاظ بيقظة الشعور، بدوام مراقبة التجليات في كل

(1) المصدر نفسه، ج2، ص203.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص576.

الصور، وإبقائها في البرزخ بمصاحبة سريانها وتحولاتها، فلا يلهيه شأن من شؤونها عن شأن. ومن موقع اليقظة والانتباه والمراقبة والمصاحبة الدائمة للصور، يحصل تجاوز العارف لمكر الصورة، بمكره بالصورة؛ إذ يطلب مكرها القيد والضبط في لعبة الظهور والخفاء، ويكون استعداد العارف منفتحاً على كل الاحتمالات، التي تتقلب فيها الصورة، من إطلاق وتقييد، ونفي وإثبات، ووجود وعدم، وظهور وخفاء، واستقامة واعوجاج، وكمال ونقص، ووضوح والتباس. فيكون التجاوز في ذلك احتفاظاً بالتوتر الذي في الصورة، وهو ما لا تحتفظ به المفاهيم الثنائية في بنيتها التقابلية الانفصالية، وفي ترجيحها لطرف دون طرف، فالأمر فيها إما موجود وإما معدوم، خير أو شر، ظاهر أو باطن، جميل أو قبيح، ولا أمر بين أمرين، ولا وسط بين طرفين.

فالاعتراف بالحقائق البرزخية هو عين الاحتفاظ بالتوتر في الصورة، وهو عين التجاوز لمنطق الهوية المغلق، والقاضي بأن الأمر إما هو وإما ليس هو، وحقيقته البرزخية تطلبه من كونه هو لا هو، أو كأنه هو. فالاحتفاظ بالصورة في البرزخ، إعطاؤها وضعها الاعتباري من حيث ما هي صورة إلا بهذا الالتباس في نشأتها وشؤونها، فبنيتها البرزخية لا تسمح بأن تُختزل في أحد طرفي ثنائية التعرف والإنكار؛ لأن حقيقتها جمع الاختلاف والتجاوز، فهي المعلوم المجهول، والمعروف المنكر، ومعاملتها هكذا تقتضي يقظة برزخية لدى العارف، «ولا تقدر على هذا حتى تكون من أهل اليقظة، فإن قلت: وما اليقظة، حتى أكون من أهلها؟ قلنا: اليقظة الفهم عن الله في زجره، فإن فهمت عن الله انتبهت»<sup>(1)</sup>. ولأنه لا شيء مما في العالم يُمكن تحقيره أو تهميشه، أو رميه، مخافة الحجاب والمكر والغفلة عما يتضمنه من حقائق، أو ما ينطوي عليه من فوائد ومعارف، فإن حال اليقظة وشدة الانتباه، وإرادة الفهم عن الحق في مراده من العالم، وقوة مراقبة الصور والشؤون والأحوال

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 128.

المتحولة، هي أصل الطريق إلى المعرفة<sup>(1)</sup>. ولعل هذه اليقظة البرزخية المنتبهة هي التي جعلت ابن عربي لا يركن إلى المعاني المستقرة، وإلى ما تعطيه الألفاظ والعبارات والأقوال والأحوال والأعمال من استقرار على معنى دون معنى من المعاني التي يحتملها، وقد تكون كلها مرادة لمن صدرت عنه. ومن انتباهه في هذه اليقظة البرزخية، حيرته؛ بل يقظته في تسمية فصول كتابه (الفتوحات المكية)، بين لفظ الفصل المحيل على الحد والتمييز والانقطاع والانفصال عن سابقه ولاحقه، وبين الوصل المثبت لاتصال الخطاب واستثنائه وتداخله، فيثبت لفظ الفصل ظاهراً، ويثبت معنى الوصل باطناً، ويدخل على العبارة ما يضادها مما في معناها، حتى يستقيم له التأليف والقصد؛ إذ لم يتأت له لفظ ظاهر جامع لمعنيي الوصل والفصل، كما في الأضداد اللغوية، من مثل لفظ الجليل يطلق على الأمر العظيم وعلى الأمر الحقير، والجَوْن يطلق على الأسود وعلى الأبيض، والقُرء يطلق على الحيض وعلى الطهر منه، والسُدفة هي الضوء وهي الظلمة، فيلجأ إلى عبارات جامعة للصورتين، من مثل فصل في وصل، أو وصل في فصل، أو وصل بل فصل، أو فصل بل وصل<sup>(2)</sup>، وذلك لتحرير العبارات والألفاظ ممّا يسكنها من معانٍ مستقرة، وحدود قد لا تعبر كلية عن الحقيقة البرزخية الجامعة بين أضداد ونقائض، في مسميات هذه الأسماء. فالقول بفصل في وصل أو العكس، ليس قولاً بهما جميعاً، أو قولاً بتضمّن أحدهما للآخر، بل قولاً ثالثاً، هو القول باجتماعهما في توليد دلالتهما المنفصلة والمتصلة في آن، دلالة برزخية لها وجه إلى الاتصال، ووجه إلى الانفصال؛ أي شهود حقيقتهما في البرزخ، من حيث هما «نفق» من بابين أو وجهين، يفضي أحدهما إلى الآخر، فإن طلبت من في النفق في باب خرج إلى الباب الآخر<sup>(3)</sup>، ومن حيث إن أحدهما

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 462. وفيه: «الانتباه أصل الطريق».

(2) تنظر عناوين فصول ووصول الفتوحات المكية، ج 1 مثلاً، من ص 392 إلى ص 458.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 584. ولفظ «النفق» له.

يدل على الآخر، فما يتصل إلا ما ينفصل، وما ينفصل إلا ما يتصل، «والاتصال هو الدليل على وجود الانفصال؛ إذ لولا الفصل لم يكن الاتصال»<sup>(1)</sup>، و«لا يرد الفصل إلا على وصل، فهو عنوانه»<sup>(2)</sup>. فالتقابل بين أمرين، على الانفصال وعلى الاتصال، به ظهر كل ما ظهر في الوجود، من الصور المتنوعة والمختلفة، فوجب شهود «التوليد»<sup>(3)</sup>، والإنتاجية في المنتوجات المنفصلة، تحقيقاً للوصل المبطن فيها، والقائم في المشهد الآخر وراء المنتج المستقر، و«أعظم الوصلة النكاح»<sup>(4)</sup>؛ لأنه طلب وصل في فصل، وفصل في وصل، وشهود النكاح في العالم أتم الشهود؛ لأنه شهود التكوين في الكون.

وحتى يكتمل التنظير للمقامات الروحية، التي عليها أهل التصوف، لم يجد ابن عربي بُدأً من إعمال آلية اليقظة البرزخية، التي تفرّ من الإقامة في المعنى المستقر، فلجأ، حين التأليف في المقامات، إلى إثبات المعنى ثم محوه، حتى لا تُبقي التجربة الشعورية منه إلا على آثار الإثبات والمحو، تمكيناً للمعاني الطيارة والسيالة والهاربة من الظهور وراء حجاب المعنى المستقر. فافتضت معرفة مقامات التوبة والذكر والورع والخلوة والعزلة والزهد والكرامة معرفة ترك التوبة والذكر والورع والخلوة والعزلة والزهد والكرامة، فلكلّ من هذه المقامات في الفتوحات باب في الإثبات، وباب في الترك<sup>(5)</sup>، باب في معناها وباب في لامعناها، والعارف من حقق التوتر بينهما، في الجمع بين الإثبات والمحو، حتى لا يُمكر به في عين ما يعتقده

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 594.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 334.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 418. «فالأمر توليد».

(4) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س.)، ج 1، ص 217.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س.)، ج 2، من ص 139 إلى ص 371. وما أوردناه من ألفاظ المعرفة بالمقام وترك المقام هي عناوين أبواب هذه الصفحات من الفتوحات.

زهداً أو خلوة مثلاً، وما ثمة، في الحقيقة، ما يزهد فيه، ولا ما يخلو عنه؛ لأن كل ما يتورّع منه، أو يزهد فيه، أو يعزل نفسه عنه، مجلى من مجالي صورة الحق، ومعنى من معاني الحقيقة، فعلى قدر تركها، على قدر ما يفوت منها من المقامات الروحية، بما هي برازخ تنظر إلى الأخذ، مثلما تنظر إلى التّرك، من نسبة كل وجهٍ منهما إلى الحق. فالعالم المطلوب العزلة عنه في مقامات الزهد، ليس إلا مجلى الحق وعلى صورته، فكيف يُزهد فيه؟ وما ثَمٌّ من طريق إلى الحقّ إلا فيه وعبره، والزاهد قد تمكّر به صورة الزهد من معانيه المستقرة، فيحسب نفسه في الحاصل وهو في الفائت، فيقطع ما أمر الله به أن يُوصَلَ، ويفوته من زهده المتوهم معنى الزهد الحقيقي، وهو الزهد في ما سوى الله؛ أي الزهد في الزهد، وترك التّرك؛ إذ ما ثمة سوى، فالكُل مجلاه، فلا زهد؛ بل لا معنى للزهد في هذه الحقيقة الإلهية. فإن بلغ العارف هذا المبلغ في المقام عرف أنّ الترك عين الأخذ، وأنّ المنع عين العطاء، فتكتمل نهاياته ببداياته.

إنّ جهل الزهاد بأهميّة العالم والكون وسائر المخلوقات، في تحقيق الإيمان والتجليات، هو الذي أدى بهم إلى توهم أنّ ربط العلاقة بالحق لا يتأتى إلا بقطع العلائق مع الخلق والزهد في العالم. والحقيقة أن الحق «ما خلقه لنزهد فيه، فوجب علينا الانكباب عليه والمثابرة والمحبة فيه؛ لأنّه طريق النظر الموصل إلى الحق، فمن زهد في الدليل، فقد زهد في المدلول، وخسر الدنيا والآخرة، ذلك هو الخسران المبين»<sup>(1)</sup>.

يكاد ابن عربي نفسه لا يُعرفك معنى القضية التي يخوض فيها، حتى إذا أدرك أنه قد أزال حيرتك بمعنى تُمسكه وتبقيه مُستقراً في الذهن، أعاد الأمر إلى بدايته، وأدخل المحو على التعريف، إبقاءً للحيرة، وطلباً للحقيقة المبدّدة في الصورة على ما هي عليه من ظهور وخفاء، وإثبات ومحو،

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 112.

ومعلومية ومجهولية، وامتناع انضباطٍ وقيدٍ ما يتحوّل من شأنٍ إلى شأنٍ، فيشهدك الأمر كما هو؛ تحوّلٌ دائمٌ وتجددٌ في التخلق والتكوين، وحيرةٌ مستديمة؛ «إذ لا يصحّ استقرار موجود أصلاً، فإنّ الاستقرار سكون، والسكون عدم الحركة»<sup>(1)</sup>.

#### 14- الظهور خفاء وزوال:

لهذا الاعتبارِ اليقظ في الكتابة عن الحقائق بالأضداد التي تحتملها، فيمحو ويثبت، ويجمع ويفرق، يترك ابن عربي للقراءة البرزخية أن تلتقط الإشارات والآثار بين الإثبات والمحو، بما هي تجربة تخوم وعتبات، وروابط وعلاقات، وتفاعلات وتبادلات، ومن هذه التجربة يحصل ذوق المعنى، لا إمساكه وتحجيره وقيده في مقولات الفكر واللغة، فقد كتب ابن عربي إلى قارئ فتوحاته قائلاً: «فهذا قد بيّنا لك بعض ما يحويه هذا المنزل بالإجمال لا بالتفصيل، مخافة التطويل، فما تركنا منه شيئاً، ولا أعلمناك منه بشيء، وهكذا فعلنا في كلّ منزل إن شاء الله»<sup>(2)</sup>.

إنّه منتهى تحقيق الإبانة عن اجتماع الأضداد، في الفهم والتعريف، تحريراً للمعاني والحقائق من قيود الضبط العقلي واللغوي، وتعويلاً على دينامية القلق والحيرة في توليد الدلالة من أرحام البرازخ، ومقاومة التحنيط والتحجير في الصورة، وفي كلّ ما صِفَتْهُ التحول والسريان، والتداخل والتشويش، وعدم الخلوص والتمحض إلى طرف من طرفي الإثبات والنفي.

ومن هذه المرتبة، أنكر ابن عربي على ذي النون المصري، وعدد من المتكلمين والعارفين، قولهم: إنّ الحق بخلاف ما يُتصور، ويُتمثل، ويُتخيل. بمثل ما أنكر به على القائلين إنّ الحق عين الكون وعين ما تُصور وتُخيل، قال: «كيف يُخلي الكون عنه، والكون لا يقوم إلا به؟ كيف يكون عين الكون،

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 629.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 618.

وقد كان ولا كون؟»<sup>(1)</sup>، ثم عرّف الحق من البرزخ، بما هو الأمر عليه: «لا تجعل معبودك عين ما تصوّرتَه منه، ولا تحجبك الحيرة عن الحيرة، وقل ما قال، فنفى وأثبت: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]. ليس هو عين ما تُصوّر، ولا يخلو ما تُصوّر عنه»<sup>(2)</sup>، لأن الاتساع الإلهي يُحيل أن يكرر الحق التجلي لشخص في صورة واحدة، أو يتجلى لشخصين في صورة واحدة. كما أن الحق أجلُّ من أن يكون تحت قيد يضبطه، أو ينحصر في عقد، ولا يكون في عقد غيره، أو يكون عند شخص وفي موضع، ولا يكون عند غيره وفي موضع آخر، يأبى الاتساع الإلهي ذلك الضيق، كما يأبى اسماء العزيز والمنيع أن تكون صورته من الممسكات وتحت القبضة، المحاط بها في الرؤية. فتأبى أسماء الواسع والعزيز والمنيع أن يُرى الحق في السلب والنفي والمحو؛ ليس كذا، وليس كذا، ولا يُرى في الإثبات والقيود والمظاهر؛ هو كذا، فهو، لشدة وضوحه، خفي<sup>(3)</sup>، كما أنه، لشدة خفائه، واضح، فمعنى الظهور أحد احتمالات لفظ الخفاء في اللغة: «الخافي هو الظاهر. يقول امرؤ القيس: خفاهنّ من أنفاقهنّ... أي أبرزهنّ وأظهرهن»<sup>(4)</sup>. و«الشيء الخافي هو الظاهر، لغة منقولة»<sup>(5)</sup>، كما أن معنى الخفاء والزوال أحد الاحتمالات المتضمنة في لفظ الظهور: «وظهر، هنا، بمعنى زال، كما يُقال، ظهوروا عن البلد؛ أي ارتفعوا عنه»<sup>(6)</sup>، وفي ذلك أنشد شعراً:

«إن الظهور إذا جاز الحدود خفاً كذلك الأمر فانظر وانكسر»<sup>(7)</sup>

(1) ابن عربي، كتاب التجليات، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 427.

(2) المصدر نفسه، ص 427.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 405.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 347.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 373.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 43.

(7) المصدر نفسه، ج 2، ص 599.



وعلى هذه الصورة من الظهور والخفاء، يكون التجلي، فلفظ التجلي يعطي المعنيين؛ جلاء وخفاء، أمر بين أمرين، ونسبة بين متجلٍّ ومتجلىٍّ له، والصورة في التجلي هي المتجلي، وليست هو، سلطانها من الألفاظ المعبرة عنه هو «كأن» (Le comme si) فكأنه هو. وسلطانها من الأحكام حكم «الظن»؛ لأن المتجلي لا يعطي صورته من ذاته، وإنما من مجلى، فهو الظاهر في المظاهر، كالصورة في المرأة، لها نسبة إلى المرئي، ونسبة إلى الرائي. كما أن التجلي ليس يقيناً في أن المتجلي هو هو، ولا شكاً في أنه ليس هو؛ بل هو إثباته في مرتبة برزخية بين الشك واليقين، كالظن الذي هو شبه يقين، ومنه في الخبر، كما تقدم: «أنا عند ظنّ عبدي بي»؛ أي هو يقين يظهر في صورة المعتقد، لا في صورة حقيقة خارجية منفصلة، فيكون تجليه على قدر حكم الظنّ عليه.

## 15- فرض المحال دليل وجوده:

يخلص ابن عربي، في إثباتاته لإمكانات اجتماع الأضداد في العالم، إلى أن تقدير العقل للمُحال والممتنع، وافتراضهما، دليل على وجودهما، فلو لم تقبل الظنون والمحالات والممتنعات الوجود في حضرة ما، ما صحّ أن تُفرض عقلاً، وتُقدّر ذهنًا واعتباراً، وتُبنى عليها الأحكام شرعاً، «فلولا هذه الرائحة ما قدر العقلاء على فرض المحال عند طلب الدلالة على أمر ما؛ لأنه لو لم يقبل المحال الوجود في حضرة ما، ما صحّ أن يُفرض ولا يُقدّر، فإذا قلت مثل هذا لمن فرضه، ينسى بالخاصية حكم ما فرضه، ويقول لا يتصوّر وجود المُحال، وهو يفرض وجوده، ويحكم عليه بما يحكم على الواقع. فلو لم يتصوّر ما حكم عليه، وإذا تصوّره فقد قبل الوجود بنسبة ما»<sup>(1)</sup>، فعين المحال ثابتة، وحكمها مختلف، والكلام إنّما هو في الثبوت والوجود، لا في الوقوع والصحة، فيقبل مزاج ما يرفضه مزاج آخر.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 312.

إنّ من حقِّ مُحالات العقول، أو مُحارات العقول، كما من حقِّ الأضداد والممتنعات والمغالطات والأخطاء والخطايا، مما يُنكر عقلاً أو خُلُقاً أو شرعاً، أن لا يحجبنا الحكم عليها عن حقيقة ثبوتها وقيامها ووجودها، وظهورها للشعور حتى في حجاب العقل، أو الشرع؛ أي في الحكم عليها بالفساد، أو التحريم. والعارف الحكيم يجري مع كلّ حال وموطن بحسب ما يستحقّه الأمر، عدماً كان أو وجوداً، متحققاً في الخيال والافتراض، أو متحققاً في الواقع، «حتى الباطل يُعطيه حقه، ولا يتعدّى به نحله، ومن كان هذا نعته، فهو الإمام المبين، وهو مجلى العالمين (...) وعلامة صاحب هذا المقام أن يكون عنده لكلّ ما يُسمى خطأ في الوجود وجهٌ إلى الحق يعرفه ويُعرف به، إن سئل عنه عند من يعرف منه القبول عليه، هذه علامته، وهو الذي يرى ربّه بكلّ عقيدة، وبكلّ عين، وفي كلّ صورة، وليس هذا إلا لصاحب هذا المقام [أي مقام التحقيق]»<sup>(1)</sup>.

ليس شرطاً، ليكون الحقُّ حقّاً من الجهة الوجودية، أن يكون محموداً أو معقولاً؛ إذ تحقيق الحق يفرض على المحقق تعليق جميع أحكامه الأخلاقية، وموازينه العقلية، حتى يرى حقيقة الأمر كما هي؛ أي لما خُلِق له، أو لما وُجد له، بغضّ النظر عن تقييحه في مزاج ما، أو تحسينه في مزاج غيره؛ إذ «لا يلزم من إظهار حقّ ذلك الأمر أن يكون لسان الحمد يجري عليه، ليس ذلك المطلوب؛ بل هو مذموم مثلاً، مع كونه حقّاً، فما كلّ حق محمود شرعاً ولا عقلاً»<sup>(2)</sup>.

إنّ حق الباطل ليس تبعاً لمشيئة الخلق المحجوب بحجاب نشأته، وبضيق رؤيته، والمحكوم بتركيب مزاجه الخاص، الذي به يقبل، وبه يرد، وإنما حقّ الباطل في عينه ومستنده الإلهي: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: 50]، ويسره لما خُلِق له. وهذا المستند هو الأصل، الذي يحفظ على كل

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 268.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 268.

المُحالات والأباطيل والمغالطات وجودها على ما هي عليه لأنها مرادة للحق هكذا في عينها، بصرف النظر عن الحكم عليها شرعاً أو عقلاً بالفساد، واستنكارها، أو استهجانها. ومن ذاق الحقائق على ما هي عليه، وعاد إلى الأشياء في ذاتها، ومن حيث موجدتها ومستنداتها الإلهي، عامل كلّ حقيقة بما يليق بها، لا بما يليق به، وما يليق بها هو أنّها مقصودة للحق بالوجود والاعتبار؛ ولذلك إنّ من كان مع الحق في قلبه في الشؤون، واتساعه وقبوله الأضداد، وكان معه على مراده «في خلقه، لم يشقّ عليه شيء مما يحدث في العالم»<sup>(1)</sup>، ولم يرد شيئاً من الأكوان والأحوال والأقوال؛ لأنها ناطقة بالحق، حتى ما يوصف منها بالامتناع والاستحالة، يجد في قلبه لها مكاناً ومكانة، ويعاملها بآداب الوجود، حتى تكشف له عن ما تحجبه من علوم قائمة وراء طور الوجه، الذي تُستنكر به شرعاً، أو عقلاً. ومن هذه المعاملة الوجودية، يحترز ابن عربي من ردّ مقالات النفاة والعصاة، التي لا يُعدم لها وجه إلى الحق، «والناصح لنفسه ينبغي له أن يبحث في دنياه على جميع المقالات في ذلك، ويعلم من أين أثبت كلّ واحد ذو مقالة مقالته»<sup>(2)</sup>؛ إذ لما كان الكامل مقبلاً على الوجود، بما فيه من معقول ولا معقول، لا يطرح منه شيئاً، وكان هو نفسه جامعاً للأضداد، فإنّ معرفته بنفسه تجعله يقف موقفاً إيجابياً من حقّ المحالات العقلية في الظهور بحقيقتها الممتنعة على العقول، والمقبولة في الخيال؛ بل من حقّ القائلين بالامتناع العقلي، لاجتماع الضدين، ووجود المحالات، في منع ما منعه؛ لأنّ الكامل بنفسه محلّ اجتماع الضدين، الإثبات والنفي، ومحلّ الرحمة المتسعة للعالم بما فيه من تماثل وتشابه واختلاف وتضاد، ومحلّ راحة المتنافرين وعبورهما إلى الفهم.

فمقام العارف الكامل لا يُعطي الاعتراض على أحد من الخلق، لما يشاهده من تصريف الأمور، ومن وجه للحقّ في كلّ مسألة، حقيقتها في

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 447.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 85.

أصلها؛ مترددة بين أمرين، لا تخلص إلى أمر دون أمر، ولا تُنسب إلى طرف دون طرف، ومبدّدة لا تتعيّن في موضع دون موضع، ومختلفة في الظهور في المظاهر والمجالي، تتعيّن في مجلى بغير ما تعينت به في مجلى غيره، «فلا يرمي العارف، ولا يُهمل شيئاً من كلام المخلوقين، ويُنزله منزلته خبيثاً ومنكراً أو زوراً، كان ذلك القول في حكم الشرع، أو طيباً ومعروفاً وحقاً»<sup>(1)</sup>.

إن الذهاب إلى الأشياء ذاتها، أو، بعبارة ابن عربي، «رؤية الأمر على ما هو عليه»<sup>(2)</sup>، في حقيقته الثبوتية والوجودية، وتعليق الأحكام وتحيدها، هو من أصول الوقوف مع الحقائق بحسب ما تعطيه من نفسها في ظهورها للشعور القاصد، فتظهر في الأمر المقدور فيسمى قادراً، وتظهر في المرحوم فيسمى رحيماً، وتظهر في الأمر المتخيل فيسمى تخيلاً وخيلاً، وتظهر في الأمر المستحيل فيسمى مُحالاً، وهكذا في كلّ متضايّف قصدي بين شعور قاصد، وموضوع مقصود، تظهر الظواهر حقائق لهذا الشعور. فَمَنْ حَكَمَ المعقولات في المتخيلات أزال عنها وضعها الاعتباري الخيالي، وأخلى العالم منها، ونفر من حقيقتها، التي ليس في قوة العقل دركها، ويُفهم هذا من كون الإضافات والنسب تُعطي الأحكام والوجوه وأنماط الظهور، فإن نسبت موضوعاً شعورياً إلى فعل شعوري مخصوص، قَبْلَهُ من وجه، وأنكره من وجه آخر؛ لأن في كلّ فعل شعوري، مِنْ إدراك وتعقل وتخيل، قوة ليست في غيره، بها يَزِن ويُقَدَّر، فيَقْبَل، ويرُد، ويُنكِر؛ ولذلك كان العلم عند ابن عربي هو «درك المُدرك على ما هو عليه في نفسه؛ إذ كان دركه غير ممتنع. وأما ما يمتنع دركه، فالعلم به هو لا دركه، كما قال الصّديق: العجز عن درك الإدراك إدراك. فجعل العلم بالله هو لَا دَرَكُهُ»<sup>(3)</sup>. ومن هذا العجز

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 4.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 198.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 91-92.

عن إدراك الممتنع إدراكه، العلمُ بالسلب، فأعطى السلب العلم، على الرغم من أن السلب عدم أو إعدام، وأغلب العلم بالله، عند النفاة والليسية ممن حَكَمُوا العقل والتأويل في الصفات والأسماء، لبناء عقيدتهم في ربهم، قائم على نفي ما يوجد في سواه، أعطاه لهم قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، وقوله: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصفّات: 180]؛ «فالعلم بالسلب هو العلم بالله سبحانه»<sup>(1)</sup>، فدل ذلك على أن الجهل بالأمر علم به من وجه، وأن امتناع إدراك الممتنع هو عين إدراكه هكذا ممتنعاً. كما عُلِمَ الحقُّ بمجهوليته، التي هي معلوميته في السلب.

فالعودة إلى الأشياء ذاتها، من حيث حقائقها الوجودية المختلفة والمتضادة والمتازعة، هي، حسب ابن عربي، عودة إلى «مدرسة الوجود»<sup>(2)</sup> للتلقي عن الحق، فلا يحجب المتعلم من الوجود شيء عن شيء، ولا كون عن كون، فكلّ التعليمات فيه مطلوبة، ولا يَرُدُّ المتلقي عطاء الحق، «على يد واسطة، مذمومة كانت تلك الواسطة أو محمودة»<sup>(3)</sup>، فيعلم أن اجتماع الضدين، وقيام المُحالات والممتنعات بنفسها، هو من باب توارد حُكْمَيْن مختلفين على عين واحدة، وأنّ التوليد والإنتاجية في الأكوان يقتضيان الاختلاف وجدل الأضداد وتعدد النسب والإضافات.

## 16- إقامة العذر في العالم لتعدد صور التجليات في المجالي؛

يعدّ ابن عربي رفع الخلاف والاختلاف من العالم من باب هذه المُحالات المذكورة نفسها، فيبقى الاختلاف، وتبقى إرادة رفعه، هكذا الأمر في تدافع الوجود، كبقاء الكفر مع الإيمان ضرورة وجودية لا ترتفع، لحفظ الحقيقة ظاهراً وباطناً. فالاختلاف مولد للدلالة، وواهب للمعنى في المختلفين،

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 33.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 220. ونصه: «الوجود مدرسة، والحق سبحانه هو رب هذه المدرسة، ويلقي الدروس فيها على المتعلمين».

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 600.

ولذلك لا يُعوّل ابن عربي، في قراءته البرزخية لظواهر الوجود، على الحجاج والاستدلال والبرهان العقلي، في ترجيح المسائل بعضها على بعض، والإقناع بصواب رأي على رأي؛ لأنّ في ذلك استبعاداً لحقيقة الاختلاف، التي تُعطي من نفسها حكم الإيجاب في كلّ مختلف أو متضاد، غير حكم الصواب والخطأ، كالحكم الإيجابي بالأجر على الاجتهاد، بغضّ النظر عن إصابة المجتهد أو خطئه؛ إذ المجتهد، من حيث إرادته الحقيقة، وبذل الوسع في طلب إصابة الحق، مأجور مطلقاً وأبداً، غير أنه، من حيث خطؤه في الحكم له أجر، ومن حيث إصابته الحكم له أجران، كما في الحديث، والإصابة والخطأ نسبتان عارضتان للاجتهاد، وليستا جوهرات ذاتياً فيه، كما ليس الأجر مطلقاً على الإصابة؛ بل على بذل الوسع في طلب الحقيقة. ولهذا الاعتبار في تقدير الاجتهاد المخطئ أو المصيب، فإنّ رفع الخلاف في مسائل الاجتهاد غير ممكن؛ «إذ الخلاف فيه لا يرتفع من العالم، بكلامنا ولا بما نورده»<sup>(1)</sup>، و«كيف يرتفع الخلاف من العالم، والمسألة معقولة، وكلّ مسألة معقولة لا بُدّ من الخلاف فيها، لاختلاف الفطر في النظر»<sup>(2)</sup>، فحفظ الخلاف والاختلاف، على حقيقتيهما الوجودية في العالم، حفظ للاتساع الإلهي الذي يقبلهما، ولا يكون ذلك إلا بالعودة إلى ما يؤسّس التنازع والتضاد في العالم؛ أي بوضع الضدين والمختلفين والمتنازعين في الرحم البرزخية المولدة لراحتهما، وتجاوز حكم القسمة القيمية القائمة على نفي طرف ومعاداته، وإثبات طرف وموالاته، فالكلّ مطلوب للوجود وللحق؛ لأنّه على صورة مُوجده، تفرّقت في أعين، واجتمعت في عين، فقلنا في التفرق: لا يجتمع الضدان، وقلنا في الاجتماع: يجتمع الضدان، والأمر كلّ فرقان وقرآن، وهو بنسبة ووجه فرقان، وبنسبة ووجه قرآن. فنسبتان لعين واحدة، ووجهان لحقيقة واحدة، هي الاختلاف نفسه في الحقائق النسبية والبينية والبرزخية، لذلك كان طريقُ

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 160.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 341.

المحقق «تبيين مأخذ كل طائفة، ومن أين انتحلته في نحلها، أو ما تجلى لها، وهل يؤثر ذلك في سعادتها، أو لا يؤثر، هذا حظ أهل طريق الله من العلم بالله، فلا نشغل بالردّ على أحد من خلق الله؛ بل ربما نقيم العذر في ذلك للانساع الإلهي، فإنّ الله أقام العذر في من يدعو مع الله إلهاً آخر ببرهان يرى أنه دليل في زعمه، فقال عز من قائل: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ...﴾ [المؤمنون: 117]»<sup>(1)</sup>.

يتبين مما حشده ابن عربي من آثار وأخبار، في الدفاع عن نسبة الحقيقة في القول بالجمع بين الضدين، ووجود المحالات والممتنعات العقلية، أنّه يفتح لهذه الحقيقة طريقاً للعبور إلى الإيمان، حتى لا يكون ما راكمه حولها خطاب التعقيل والتشريع، من تنفير وتكفير ورفض، سبباً في حجب الوجود الكلي، بالاعتقاد الجزئي، أو بالموجود المتعين، وهذا الحجب هو عين الإيمان ببعض الكتاب، أو ببعض الأسماء، والكفر ببعض الآخر. فإرادة الأسماء الإلهية المختلفة والمتضادة هو أن تظهر آثارها في العالم، واجتماع الأضداد في العين الواحدة، من آثار الحقّ في كلّ عين، والمؤمن من وسع قلبه لتلقي هذه الحقيقة من وراء طور العقل، وليس القول بوراء طور العقل نقضاً لحكم العقل في دعواه بالامتناع والاستحالة، وتكذيباً له؛ بل توسيعاً لحقيقة الامتناع من وجهها الآخر الإيجابي، الذي لم يكن للعقل، من حيث طوره ومزاجه في السلب، أن يُدرّكه إلا في السلب.

فابن عربي يقرّ للعقل بصدقه، من حيث ما أعطته قوته وتركيبية مزاجه، من ردّ القضايا الممتنعة والمحالة، والحكم عليها بالخطأ والمغالطة، فالعقل منسجم في هذا الحكم مع حقيقته، التي لا تعطي إلا التعقيل والتقييد؛ ولهذا يُنزه ربّه عن كلّ تشبيه، ولا يقبل نصوص التشبيه إلا بتأويل يناسبه، «ويرفع المناسبة من جميع الوجوه، ويجيء الحقّ فيُصدّقه في ذلك بليس كمثله شيء»، يقول لنا: صدق العقل فإنّه أعطى ما في قوته، لا يعلم غير ذلك، فإنّي

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 204.

أعطيت كلّ شيء خلقه، والعقل من جملة الأشياء، فقد أعطيناه خلقه، وتمم الآية، فقال: ثمّ هدى؛ أي بيّن - سبحانه - أمراً لم يُعطه العقل، ولا قوّة من القوى. وبقي للحق من جانب الحق ذوق آخر يعلمه أهل الله، وهم أهل القرآن، وأهل الله وخاصته، فيعتقدون في كلّ معتقّد؛ إذ لا يخلو منه - تعالى - وجه كلّ شيء، وهو حقّ ذلك الوجه. ولو لم يكن الأمر كذلك، ما كان إلهاً، ولكان العالم مستقلّ بنفسه دونه، وهذا مُحال، فخلوّ وجه الحق عن شيء من العالم مُحال<sup>(1)</sup>. وفي قوله: «مُحال» دلالة على إثبات المُحال، لكنّه فرق بين المُحال من حيث حُكم العقل والفكر، والمُحال من حيث حُكم الوجود، كما دلّ، بهذا القول، أنّ رفع المُحال مُحال، ولا سبيل إلى ذلك في المخاطبة والفهم. فتأكّد أنّ المغالطات، وإن نقدتها العقول والشرائع وأنكرتها، أو أقرت بها حقيقةً ما أو قوّة من القوى، فإنّها موجودة بحقيقتها الذاتية وحقائقها الاعتبارية والنسبية، التي يتيسر بها فهم العالم وتفهمه، وإقامة العذر له في كلّ أحواله؛ «فإن العالم لو أخذهم الله تعالى بالخطأ، لآخذ كلّ صاحب عقيدة فيه، فإنّه قد قيد ربّه بعقله، ونظره، وحصره، ولا ينبغي لله إلا الإطلاق، فإنّ بيده ملكوت كلّ شيء، فهو يُقيّد ولا يتقيد، ولكن عفا الله عن الجميع، فمن أراد إصابة الحق، وأن يوفيه حقه، وقّقه لعلمه بسعته واتساعه، وأنه عند اعتقاد كلّ مُعتقّد، لا يصح أن يكون مفقوداً عند اعتقاد المُعتقّد، فإنّه ربط اعتقاده به، وهو على كلّ شيء شهيد. فصاحب هذا العلم يرى الحق دائماً، وفي كل صورة، فلا يُنكره، إذا أنكره من قيده، ومع هذا، فالله قد عفا عمن يقيده بتنزيه أو تشبيه، من أئمة الدين. ثم انظر في شهادة الله - عز وجل - عند نبيه ﷺ في حق المشركين: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزخرف: 87]. فهو تنبيه عجيب، ولمّا قيل لهم: ﴿أَسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ﴾ [الفرقان: 60]. وما رأوا له عيناً، ولا يعلمون إلا مسمى الله، قالوا: ﴿وَمَا الرَّحْمَنُ﴾ [الفرقان: 60]...»<sup>(2)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 299.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 309.



يستشعر ابن عربي ما قد يؤدّي إليه إقرار كلّ صاحب عقيدة على ما يعتقد، ومعاملة الخطأ والصواب على قدم المساواة في القبول في الاعتبار، من تعطيل لأحكام الشرع والعقل، ورفع الخطأ والكفر جملة من العالم، فيعود ليميز بين الموقف الوجودي الظاهراتي، الناظر في الحقيقة الوجودية للخطأ والكفر من حيث هما ظاهرتا وجود؛ أي أنه ما ثمة، في الحقيقة الوجودية، مسمى الخطأ أو الكفر إلا بنسبة وإضافة إلى مسمى الصواب أو الإيمان، فيرتفع الخطأ والكفر المطلقان من الوجود، ويبنّ الموقف العقلي والشرعي، الناظر في المناسب وغير المناسب؛ أي في المتقابلات القائمة في العالم، من صواب وخطأ، ونفع وضرر، وصالح وطالح. وعند ذلك «لا يرتفع الخطأ الإضافي، وهو المنسوب إلى مقابله، فهو خطأ بالتقابل، وليس بخطأ مع عدم التقابل»<sup>(1)</sup>.

فالخطأ إنما هو من عالم الأحكام والنسب والإضافات والعوارض، التي تعرض للأفعال والأقوال والأحوال، وإلا فالخطأ، في حقيقته المطلقة، هو مرفوع عن العالم؛ لأن العالم لا يجري إلا على ما هو عليه أمره من شؤون وصور مختلفة، وإن شئنا قلنا لا خطأ، ولا صواب في الوجود، إلا بالاعتبار الأخلاقي، أو الشرعي، أو العرفي، أو العقلي، كما لا كفر ولا إيمان، إلا باعتبار العقائد. ومن هذه الاعتبارات وقع التمييز في الحقيقة الوجودية الواحدة بين حقائق اعتبارية اختلافية لا متناهية.

يصف ابن عربي هذه المعرفة المحيِّرة بالمنفعة و«العزيزة المنال»<sup>(2)</sup>؛ لأنها من آثار من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، ولا يقبلها إلا من كان في قوته الانقلاب والتقلب معه فيها، ولا يُنكر شيئاً ممّا أعطاه الله خلقه؛ بل يقر كلّ شيء في رتبته، فيقرّ للعقل ما عقله، وللشرع ما شرعه، وللذوق ما ذاقه من حقيقتهما الباطنة.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 299.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 299.

## الفصل الخامس

### نسيان الصورة

#### 1- الحقيقة المنسية في الشريعة من نسيان الصورة:

أفضى التمييز بين الحقيقة المطلقة والمتسعة، التي تقبل حقائق كلّ الأشياء على ما هو عليه أمرها من الوجود، والحقيقة الإضافية المقيدة، التي تستوجب إنكار ما سواها ممّا لم يتقيّد بقيودها وتضايقاتها، إلى التمييز في علوم التصوّف والعرفان بين الحقيقة والشريعة، ذلك التمييز الذي جرّ على الصوفيّة حملات التكفير من خصومهم، والتنفير من اصطلاحاتهم، والتحذير من نواياهم ومقاصدهم «المخالفة لمنهاج الأنبياء والمرسلين».

ويهمّنا من هذا التمييز بين علوم الشريعة وعلوم الحقيقة ما شخصته هرمينوطيقا ابن عربي من علاقة برزخيّة بينهما في لقاء النبي موسى بالخضر، عند مجمع البحرين، كما وردت قصتهما في القرآن. وهذا اللقاء، في القراءة البرزخية لدى ابن عربي لوقائع القصة القرآنية، يكشف عن موقف ثالث من طبيعة الصلة بين معرفة الوجود على ما هو عليه أمره وحقيقته، ومعرفة أحكامه المتعلقة بنسبه وإضافاته إلى العالم، ليس موقف الفصل المطلق بينهما، ولا الجمع المطلق بينهما؛ بل وصل في فصل، وفصل في وصل؛ أي رؤية المتصل في المنفصل، والمنفصل في المتصل، من حيث هما حكمان لعين واحدة أو حقيقة أصلية، تعينت في الظاهر بما تقتضيه المظاهر، واستترت في الباطن بما يقتضيه سرّها في بطونها. ولا بأس في إيراد قراءة ابن عربي لهذا اللقاء في

البرزخ، وفي مجمع البحرين، من لغة السرد القرآني، فقد جمع الحقّ في سفرٍ روعي برزخيّ بين موسى صاحب الشريعة، والخضر صاحب الولاية، وكان مع كلّ منهما علم إلهي خاص يصدر عنه في الحكم على أفعال وأحوال، ووزن سلوكات وتقديرها، وكلاهما لا علم له بما مع صاحبه من علم وحقيقة. فكان مقام الرسالة، الذي فيه موسى، يُعطي الاعتراض بحكم الحقيقة الشرعية في الرسالة، ومقام الولاية الذي فيه الخضر «لا يُعطي الاعتراض على أحد من خلق الله، لمشاهدة خاصة هو عليها»<sup>(1)</sup>. وأراد الله أن يعرف موسى، مع ما أوتيّه من علم ورسالة، وما اختص به من فضل الشريعة، أن ثمة وراء علمه علماً أوسع؛ بل رحمة واسعة سابقة على العلم المقيد في الشريعة؛ إذ سمّى القرآن الخضر، الذي ظهرت فيه هذه الرحمة، ﴿عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: 65].

ليس غرضنا من المسألة سرد تفاصيل قصة موسى والخضر، ولا التطرق إلى الاختلاف في فهم دلالاتها ومغزاها، في كتب التفسير، ولا تحقيق النزاع الشهير في أمر الخضر وشخصه، بين قائل إنّه نبي وصاحب شريعة، وقائل إنّه ولي صاحب حقيقة، وبين قائل إنّه شرب من عين الحياة ولا يزال حياً، لقيه غير واحد من العباد والزهاد في مختلف العصور، ونقلوا حكاياتهم معه، وقائل إنّه قُبِضت روحه بعد عمر طويل مديد من السباحة في الأرض. وحسبنا ما نقصده، في هذا الباب، من إيراد قراءة ابن عربي لوقائع القصة، في إثبات علم الحقائق اللدنية على ما هي عليه من جمعية بين الأضداد والمختلفات في العين الواحدة، كالجمع بين الظاهر المردود، والباطن المحمود، مع أنّه، حسب ابن عربي، لا سبيل إلى خصام المنكرين لهذه الحقائق اللدنية، لما معهم من حظّ من الحقيقة يتّسع لها وسعهم<sup>(2)</sup>.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 199.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 32. ونصه: «وبهذه القصة عينها نحتج على المنكرين، لكنه لا سبيل إلى خصامهم».

فقد صدرت عن الخضر، في صحبة موسى له، أفعال عدّها موسى، بالشرع الذي معه، أفعالاً منكّرة؛ إذ خرق الخضر سفينة مبحرة، فاعترض عليه موسى بقوله: ﴿أَخْرَقْنَهَا لِلنُّفُورِ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ [الكهف: 71]، وقتل غلاماً من غير أن يبدو لموسى ما يستوجب قتله، فاحتج عليه قائلاً: ﴿أَقُلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ [الكهف: 74]، وفي المرة الثالثة قام الخضر بإعادة بناء جدار متهدّم في قرية، مع أنّ أهلها رفضوا ضيافتهما، واستنكر موسى هذا الفعل من الخضر، لمّا بدا له، حسب ظاهر الشرع الموسوي، أنّه عبث ومن غير معنى، ودون مقابل، وقال له محتجاً: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الكهف: 77]. وانتهى اللقاء بين صاحبي السفر بالفراق، بعد أن لم يستطع موسى الوفاء بشرط صحبة الخضر في السفر، والقاضي بالألّا يسأل عن شيء من أمر الخضر، وأن يصبر على ما لم يُحط به خبيراً من سلوكه، حتى يُحدث له منه ذكراً؛ أي حتى يجمع إلى الخبر، الذي معه في نصوص شريعته، الخبر بحقيقته؛ أي الخبرة الذوقية والتجربة الشعورية الحية والمباشرة بالشرعة.

وقبل الفراق، أنبأ الخضر موسى بتأويل ما لم يستطع عليه صبراً، ولم يقل له ما لم تفهمه؛ لأنه فهمه من وجه وعلم، ولم يصبر على حقيقته حتى يستكمل صورة الفهم الظاهر، بالجزء المنسي في الصورة باطناً؛ حيث إنّ كلّ ما أنكره لسان الشرع الموسوي، بحسب الظاهر من سلوك الخضر، يجد تأويله في الرحمة المتضمّنة في هذا السلوك، والمقصودة من الخضر في علمه اللدني بحقيقة الأمر على ما هو عليه، فظاهر خرق السفينة هلاك وإغراق لركابها، وباطن الفعل رحمة بالركاب، لما قصده الخضر من إلحاق عيب بالسفينة، يصرف عنها نظر من يتعقبها ليغصبها، مما خفي عن علم موسى؛ بل مما بطن في علمه. وظاهر قتل الغلام جُرم عظيم، وباطن الفعل كَفّ طغيانه ورحمة بوالديه، لو عاش على ما طُبِعَ عليه من آثام وطُغيان. وظاهر إقامة جدار مهمل منهدم، في قرية جاحدة، عبث لا معنى له، وباطن الفعل رحمة بيتيمين

صغيرين، كان أبوهما رجلاً صالحاً قد دفن تحت الجدار كنزاً لهما، ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾ [الكهف: 82].

فموسى صاحب العلم الشرعي، المقيّد بالظاهر والحكم به، لم يكن في قوته إلا إنكار السلوك الصادر عن الخضر. والخضر، الجامع بين الرحمة الإلهية والعلم اللدني، والظاهر والباطن، لم يبدر منه إلا ما تقتضيه أصالة الرحمة وأولويتها على كل علم. ولذلك قدم الحق الرحمة في العطاء على العلم<sup>(1)</sup>، والصبر في الحيرة على الفهم، في قصة موسى مع الخضر، للصورة الإلهية المرتبة للأولويات، والتي عليها الخضر ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً﴾ [غافر: 7]، فكان الخضر على الصورة الكاملة ﴿عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾ [الكهف: 65]، فاجتمع، في الحقيقة الخضرية، ما ظاهره العلمي جور إنساني رآه موسى كذلك، من ميزان الشريعة، وما باطنه العرفاني رحمة إلهية، هكذا تأويله في أصل حقيقته.

من الرحمة الواسعة والمطلقة والشاملة السابقة على العلم المقيّد، في قوله: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156]، و﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: 54]، وفي الحديث القدسي «سبقت رحمتي غضبي»<sup>(2)</sup>، طمع إبليس في الدخول في امتنان الحق عليه بها، وبها احتج على سهل بن عبد الله التستري، في اللقاء الذي حكى أنه جمعهما، قال سهل: «لقيت إبليس، فعرفته، وعرف مني أنني عرفته، فوقعت بيننا مناظرة، فقال لي وقلت له، وعلا بيننا الكلام وطال النزاع، حيث أن وقفت ووقف، وحررت

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 256.

(2) حديث قدسي أخرجه البخاري ومسلم، بالفاظ مختلفة عن أبي هريرة، منها: «إن رحمتي سبقت غضبي»، «إن رحمتي غلبت غضبي»، «إن رحمتي تغلب غضبي». البخاري، الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله: ويحذركم الله نفسه، الحديث رقم 6986، ومسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، رقم الحديث 2751.

وحار. فكان من آخر ما قال لي: يا سهل، الله - عز وجل - يقول: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156]. فَعَمَّ، ولا يخفى عليك أنني شيء بلا شك؛ لأن لفظة (كلّ) تقتضي الإحاطة والعموم، و(شيء) أنكر النكرات، فقد وسعتني رحمته. قال سهل: فو الله لقد أخرسني وحيرني، بلطافة سياقه، وظفّره بمثل هذه الآية، وفهم منها ما لم نفهم، وعلم منها ومن دلالتها ما لم نعلم. فبقيت حائراً متفكراً، وأخذت أتلو الآية في نفسي، فلما جئت إلى قوله تعالى فيها: ﴿فَسَاكُتُهَا﴾، الآية، [لِلَّذِينَ يَنْقُونَ]، سررت وتخيلت أنني قد ظفرت بحجة، وظهرت عليه بما يقصم ظهره، وقلت له: يا ملعون، إنّ الله قد قيدها بنعوت مخصوصة يخرجها من ذلك العموم، فقال: فسأكتبها. فتبسم إبليس، وقال: يا سهل، ما كنت أظنّ أن يبلغ بك الجهل هذا المبلغ، ولا ظننت أنّك ها هنا، ألسنت تعلم يا سهل أنّ التقييد صفتك لا صفته؟ قال سهل: فرجعت إلى نفسي، وغصصت بريقي، وأقام الماء في حلقي، ووالله ما وجدت جواباً، ولا سددت في وجهه باباً، وعلمت أنه طمع في مطمع، وانصرف وانصرفت، ووالله ما أدري، بعد هذا، ما يكون، فإن الله - سبحانه - ما نص بما يرفع هذا الإشكال، فبقي الأمر عندي على المشيئة منه في خلقه، لا أحكم عليه في ذلك بأمد ينتهي، أو بأمد لا ينتهي<sup>(1)</sup>. ويعلق ابن عربي على هذه الواقعة: «فإبليس ينتظر رحمة الله أن تناله من عين المنة والوجود المطلق، الذي به أوجب على نفسه - سبحانه - ما أوجب، وبه تاب على من تاب وأصلح، فالحكم لله العلي الكبير عن التقييد في التقييد، فلا يجب على الله إلا ما أوجبه على نفسه»<sup>(2)</sup>، ثم «بقيت الرحمة في حقه مطلقة ينتظرها من ينتظرها من عين المنة التي منها كان وجوده»<sup>(3)</sup>؛ أي أن مفتتح الوجود الرحمة، ومبدأ العالم الرحمة، ومصيره ومآله إلى الرحمة الشاملة.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 662.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 662.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 45.

فالرحمن رحمن بالرحمتين؛ العامة، (وهي رحمة الامتنان)، والخاصة (وهي الواجبة)، «في قوله: ﴿فَسَاكَتْ بِهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: 156]، وقوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: 54]، وأما رحمة الامتنان فهي التي تنال من غير استحقاق بعمل»<sup>(1)</sup>، فإبليس احتجّ بالرحمة العامة الامتنانية، من الاسم الرحمن، ومن الحقيقة الوجودية الجوديّة الرَّحْمِيّة، وسهل بن عبد الله احتجّ عليه بالرحمة الخاصة المقيّدة، من الاسم الرحيم، ومن الحقيقة الشرعية، وكلتا الرحمتين تطلب مرحوماً. فإذا كان إبليس والعصاة لا مشهد لهم في الرحمة الخاصة، ولا يطلبهم اسم الرحيم، فإنّ لهم مشهداً في الرحمة الامتنانية العامة والشاملة والواسعة، حتى لا يبقى اسم من الأسماء مُعطلاً عن حكمه في الظهور؛ أي عن صورته في المظاهر؛ «لأنّ الرحمة الإلهية وسعت كلّ شيء، فما ثمّ شيء لا يكون في هذه الرحمة: إنّ ربك واسع المغفرة. فلا تحجر واسعاً، فإنه لا يقبل التحجير. قال بعض الأعراب: يا رب ارحمني ومحمداً، ولا ترحم معنا أحداً. والنبى ﷺ يسمعه، فقال النبى ﷺ: «يا هذا لقد حجرت واسعاً». يعني حجرتة قولاً وطلبه»<sup>(2)</sup>. فصحّ احتجاج إبليس بالحقيقة الوجودية، مثلما صحّ اعتراض سهل عليه بالحقيقة الشرعية، في القراءة البرزخية لابن عربي. ويكفي الجمع الإبداعي الخلاق بين الحقيقتين، بوضعهما في البرزخ، لرؤية الأمر على ما هو عليه، في وجهه الذاتي، وتوجّهه القصدي الاعتباري. ومن هذه الرحمة العامة، أيضاً، شفاعّة الحقّ بعد شفاعّة الشافعين من أنبياء وملائكة ومؤمنين، في قوم من أهل النار، نفذ فيهم وعيد الشريعة، وأنقذهم وعد الحقيقة الإلهية الرحمانية الأصيلّة السابقة، كما في حديث الشفاعّة والتجلي يوم القيامة، فسماهم «عتقاء الرحمن»، يدخلهم الجنة بغير عمل عملوه، ولا خير قدموه<sup>(3)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 550.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 161.

(3) حديث الشفاعّة والتجلي في صور يوم القيامة، حديث طويل في الصحيحين، نكتفي =

## 1-1- الصورة الرَّحْمِيَّةُ الضَّاحِكَةُ للشَّريعة:

مِنْ عَتَقَاءِ الرَّحْمَنِ، فِي حَدِيثِ التَّجْلِي وَالشَّفَاعَةِ، آخِرُ رَجُلٍ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، رَوَى الْحَدِيثُ مُشْهَدًا ضَاحِكًا مِنْ حِوَارِهِ مَعَ رَبِّهِ، وَمُخَاطَبَةً الرَّبِّ لَهُ بِمَزِيدِ إِنْعَامٍ عَلَيْهِ، فِي أَسْئَلَتِهِ الطَّامِعَةِ فِي كَرَمِ وَجُودِ الرَّحْمَنِ، فَلَا يَزَالُ يَطْلُبُ الْمَزِيدَ، حَتَّى إِذَا انْقَطَعَتْ بِهِ الْأَسْئَلَةُ وَالْأَمَانِي، ضَحِكَ اللَّهُ مِنْهُ، وَأَعْطَاهُ، كَرَمًا مِنْهُ، مَا رَأَاهُ فِي الْجَنَّةِ، وَطَلَبَهُ مِنْ رَبِّهِ، وَسَاقَ لَهُ، جُودًا مِنْهُ، مِثْلَهُ مَعَهُ، كَمَا فِي رِوَايَةِ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَوْ عَشْرَةِ أَمْثَالِهِ مَعَهُ، كَمَا فِي رِوَايَةِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ<sup>(1)</sup>، فَلَا

= مِنْهُ بِالْجُزْءِ الْمَطْلُوبِ، وَلَفْظُهُ فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ: «فَيَقُولُ اللَّهُ -عز وجل-: شَفَعْتُ الْمَلَائِكَةَ، وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ، وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، فَيَقْبُضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ، فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ، قَدْ عَادُوا حَمَمًا، فَيَلْقِيهِمْ فِي نَهْرٍ فِي أَفْوَاهِ الْجَنَّةِ، يُقَالُ لَهُ نَهْرُ الْحَيَاةِ (...) فَيُخْرِجُونَ كَاللُّؤْلُؤِ فِي رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِمَ يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ، هَؤُلَاءِ عَتَقَاءُ اللَّهِ الَّذِينَ أَدْخَلَهُمُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ، وَلَا خَيْرَ قَدَمُوهُ». مِنْ رِوَايَةِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، مُسْلِمٍ، الصَّحِيحِ، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ مَعْرِفَةِ طَرِيقِ الرُّؤْيَا، الْحَدِيثُ رَقْمُ 183.

(1) قِصَّةُ الرَّجُلِ الْعَاصِي الْمَلْحَاحِ، الَّذِي يَكُونُ مِنْ عَتَقَاءِ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، هِيَ جُزْءٌ مِنْ حَدِيثِ الشَّفَاعَةِ وَالتَّجْلِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صُورَةٍ، الْمَخْرُجُ فِي الصَّحِيحَيْنِ، نَوْرُهُ مِنْ رِوَايَةِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ، وَنَصُهُ: «ثُمَّ يَفْرُغُ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ الْعِبَادِ، وَيَبْقَى رَجُلٌ مِنْهُمْ مَقْبَلٌ بِوَجْهِهِ عَلَى النَّارِ، هُوَ آخِرُ أَهْلِ النَّارِ دُخُولًا الْجَنَّةَ، فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ أَصْرَفَ وَجْهِي عَنِ النَّارِ، فَإِنَّهُ قَدْ قَشَبَنِي رِيحُهَا، وَأَحْرَقَنِي ذُكَاؤُهَا، فَيَدْعُو اللَّهَ بِمَا شَاءَ أَنْ يَدْعُوهُ، ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ: هَلْ عَسَيْتَ إِنْ أُعْطَيْتَكَ ذَلِكَ أَنْ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ؟! فَيَقُولُ: لَا وَعِزَّتِكَ لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ، وَيُعْطِي رَبَّهُ مِنْ عَهْدٍ وَمَوَاقِيقٍ مَا شَاءَ، فَيَصْرَفُ اللَّهُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ، فَإِذَا أَقْبَلَ عَلَى الْجَنَّةِ وَرَأَاهَا، سَكَتَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ، ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّ رَبِّ قَدَمْنِي إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ، فَيَقُولُ اللَّهُ لَهُ: أَلَسْتَ قَدْ أُعْطَيْتَ عَهْدُوكَ وَمَوَاقِيقَكَ أَنْ لَا تَسْأَلَنِي غَيْرَ الَّذِي أُعْطَيْتَكَ أَبَدًا، وَيَلِكُ يَا بَنَ آدَمَ مَا أَغْدْرُكَ! فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ، وَيَدْعُو اللَّهَ حَتَّى يَقُولُ: هَلْ عَسَيْتَ إِنْ أُعْطَيْتَ ذَلِكَ أَنْ تَسْأَلَ غَيْرَهُ؟! فَيَقُولُ: لَا وَعِزَّتِكَ لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ، وَيُعْطِي مَا شَاءَ مِنْ عَهْدٍ وَمَوَاقِيقٍ، فَيَقْدُمُهُ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ، فَإِذَا قَامَ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ، انْفَهَقَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، فَرَأَى مَا فِيهَا مِنَ الْحَبْرَةِ وَالسُّرُورِ، فَيَسْكُتُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ، ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّ رَبِّ أَدْخَلَنِي الْجَنَّةَ، فَيَقُولُ اللَّهُ: أَلَسْتَ قَدْ أُعْطَيْتَ عَهْدُوكَ وَمَوَاقِيقَكَ أَنْ لَا تَسْأَلَ غَيْرَ مَا أُعْطَيْتَ؟! فَيَقُولُ: وَيَلِكُ =



يُعدم خير من «رب ضاحك»، كما علق على ذلك أعرابي، حينما سمع من الرسول وصف ربه بالضحك<sup>(1)</sup>.

إن هذه الصورة الضاحكة البشوشة للحقيقة الوجودية الإلهية لا تنفي الصورة الغاضبة للحقيقة الشرعية، التي تطلب الحساب والانتقام والعقاب والألم، غير أنّ صورة البشاشة والبشارة الحسنة تسكنها، لأسبقية الرحمة وختميتها في صورة الغضب: «سبقت رحمتي غضبي»، فمبدأ العالم من الرحمة، ومآله إلى الرحمة، والكمال في الصورة في الجمع بين صورتَي الجلال (المنع والغضب والسخط والعقاب والانتقام)، والجمال (العطاء والفرح والضحك والرضا والغفران والعفو)، عطاء في المنع، ورحمة في العذاب، وضحك وفرح في الغضب، ف ﴿...سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْفَضْبُ﴾ [الأعراف: 154]؛ أي سكت غضبه في غيرته على الشريعة التي انتهكها قومه، وكان الغضب قد أنشأ عنده صورة العقوبة المقدمة أصالة على الرحمة، فأخذ بلحية أخيه ورأسه، وألقى الألواح، وشرع في العقاب، فعَيَّن له الحقّ المصير إلى الرحمة في الشريعة، وأعادته إلى مهمّته المنسية في الغضب، وهي التبليغ، وأن ليس عليه هداهم من نفسه وإرادته، فسكت إلى الرحمة بالخلق، والعفو عن العباد، وأخذ الألواح التي ألقاها، فإذا فيها الشريعة

= يا بن آدم ما أغدرك! فيقول: أي رب لا أكون أشقى خلقك، فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه، فإذا ضحك منه قال له: ادخل الجنة، فإذا دخلها قال الله له: تمنه، فسأل ربه وتمنى، حتى إن الله ليذكره يقول كذا وكذا حتى انقطعت به الأمانى، قال الله: ذلك لك ومثله معه». البخاري، الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، الحديث رقم 700.

(1) الأحاديث، التي أثبتت صفة الضحك للرب، كثيرة، وقد قال البخاري في معنى الضحك إنّه الرحمة، كما نقله البيهقي في كتابه: الأسماء والصفات، (م.س)، ص 633. ومن هذه الأحاديث ما أوردها بمعناه، ولفظه في سنن ابن ماجه: «ينظر الرب إليكم قَيطِين، فيظل يضحك، يعلم أن فرجكم قريب، فقال له أبو رزين العقيلي: يا رسول الله، أو يضحك الرب؟ قال: نعم، قال: لن نعدم من ربّ يضحك خيراً». ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 473.

مقترنة بالحقيقة، من اقتران الهدى بالرحمة في نسخة الألواح المتبقية؛ أي ما أخذه مما ألقاه، وما تبقى مما نسي، ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْفَضْبُ أَخَذَ الْأَلْوَحَ وَفِي سُخْرِيهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِإِيتِهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ [الأعراف: 154]، وسكت الحق عن أشياء رحمة بكم، كما في الحديث. فالمسكوت عنه المنسي في الشريعة هو من الشريعة، ومن صورته في الأحكام الشرعية؛ المباح، والأصل فيه أن لا حكم؛ أي بقاء الشيء على ما هو عليه في أصله الأول من التصرف الطبيعي والتخير، من غير حكم، له حكم التخيير. والإباحة برزخ بين الوجوب، الذي هو طلب الفعل، والحظر أو التحريم، الذي هو طلب الترك، ولأنها، بهذه البرزخية، كانت أصلاً في الأشياء؛ إذ لا حكم على الأعيان من حقائقها الوجودية وأصولها الذاتية، وإنما من صورها، وأحوالها، وأسمائها؛ أي من ظهوراتها في المظاهر وبحسب المظاهر. فلا تزال الأعيان في الوجود، والأشياء في الشريعة، مستصحية لأصولها ولحقائقها المسكوت عنها حكماً، ما لم تظهر في صورة تضافٍ وارتباطٍ وتعلقي، فتأخذها أحكام الصورة من الظهور في مجلى وموطن، فتصير إلى حكم المجلى والموطن، ويكون الحكم على الموطن حكماً عليها. لذلك تظهر للعين الواحدة في الشريعة أحكام مختلفة، لا بحسب حقائقها الذاتية؛ بل بحسب تغير مواطن ظهورها؛ أي صورها، فتكون حلالاً وواجبة في موطن، وحراماً محظورة في موطن آخر، مندوبة في موطن، مكروهة في موطن آخر. أمّا الأصل والحقيقة في العين المسكوت عنها، فهما الإباحة الأصلية المستصحية، استصحاب العبد أصالة حريته الإنسانية، واستصحاب المتهم أصالة براءته<sup>(1)</sup>.

(1) القاعدة الأصولية في أصالة الإباحة هي: «الأصل في الأشياء الإباحة»، والقاعدة القانونية الإنسانية في أصالة البراءة: «الأصل في المتهم البراءة». وكل ما عالجناه بشأن حكم الإباحة والمسكوت عنه مستوحى من كتب أصول الفقه في أبواب الأحكام الشرعية، ومن قراءة ابن عربي لمفهوم الحكم الشرعي، وقد جمع محمود محمود الغراب أجزاء من نصوص ابن عربي في الأحكام الشرعية، في مجموعته: =

إنّ القراءة البرزخية، بما تملكه من قوّة في إدارة الاختلاف بين الأسماء، وتدبير أحكام الصورة من الوجهين، ظاهر وباطن، رحمة خاصة، ورحمة عامة، شريعة وحقيقة، قامت باستبعاد صدام الحقيقتين الشرعية والوجودية، لصالح اختلافهما المراد من أجل الإنتاجية في الأسماء؛ أي لصالح التعايش المولد لآثار الأسماء الإلهية في العالم، ومن غير إقصاء لحظ كلّ منهما في الحقيقة، وهو عين الجمعية الكمالية في الإنسان البرزخي الكامل، الذي هو، في حد ذاته، مجمع البحرين والضدين، وموطن راحة المتنازعين، وإن كان ميله إلى الوجه الرحماني في الشريعة، وفي كلّ الحقائق، أو الوجه الإنساني للقوانين، مقدماً عنده على ما سواه، من أوجه العقاب والحساب والغضب، من باب تغليب أصالة الرحمة والإباحة والبراءة في الشرائع. فالشريعة لم تأتِ أصالة وحقيقة لتحقيق عذابات الناس، وإنزال العقاب وتعجيله، وإقامة الحدود، وإنّما لدرء الحدود ودفعها بالشبهات، وإهداء الرحمة، ورفع الأغلال والإصر والحرّج عن الناس، وتحقيق الحرية والبراءة الأصليتين، والتخفيف عن الخلق، وإقامة العذر لهم، وحسن الظن بهم، وخدمة الصورة الإلهية فيهم، والجري في مصالحهم.

يورد ابن عربي مواقف اجتهادية معتبرة، في مسائله الفقهية من الفتوحات، تُغلب أصل رفع الحرّج والتخفيف عن الأمة على ما سواه من صور التوغل في التحريم، والغلظة والجفاء، والتضييق والغضب، والأخذ بالعقاب، كما هي عند المشرعين الرسوميين، وحسبنا من هذا الوجه الرحماني للشريعة، والمسكوت فيه عن التشريع، ترجمة ابن عربي له في وصيته للمشرع: «فخفف عن هذه الأمة، فإنّ التخفيف عنها مقصود

---

= الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1981م. ينظر منه الصفحات: من ص 45، إلى ص 50. وفيها قول ابن عربي: «إنّ الشرائع تخاطب الأعيان بما هي عليه من الصور والأحوال والأسماء، فالعين لا خطاب عليه من ذاته، ولا حكم عليه من حقيقته، ولهذا كان له المباح من الأحكام الشرعية». المصدر نفسه، ص 48.

نبيها»<sup>(1)</sup>، وقوله: «دين الله يسر، فما يمازجه عسر، بعث بالحنيفية السمحاء والسنة الفيحاء، فمن ضيق على هذه الأمة، حُشر يوم القيامة من أهل الظلمة»<sup>(2)</sup>. واعتبر التشديد في التحريم والتضييق على الناس، سوء أدب مع الحق الشارع، واعتراضاً بالحال على الله: «إنَّ بعض الناس يرى أموراً قد أباحها الشرع، يجد في نفسه أنه لو كان له الحكم فيها لحجرها وحرّمها، فيرجح نظره في مثل هذا على ما أباح الله فعله، ويرى أنه، في رأيه، أرجح من الله ميزاناً، ومن رسول الله ﷺ، في هذا الذي خطر له»<sup>(3)</sup>. ورأى الاجتهاد في طلب التخفيف، وتغليب رفع الحرج والتحجير، وترجيح المصالح الإنسانية للأمة، ف«أهل الاجتهاد يوم القيامة رجلان؛ الواحد يُغلب الحرمة، والثاني يُغلب رفع الحرج عن هذه الأمة، استمسكاً بالآية، ورجوعاً إلى الأصل، فهو، عند الله، أقرب إلى الله، وأعظم منزلة من الذي يُغلب الحرمة؛ إذ الحرمة أمر عارض عَرَضَ للأصل، ورافع الحرج مع الأصل»<sup>(4)</sup>.

إنّ العودة إلى الأصل، والتمسك بالأصول، هي عودة إلى الحقيقة في الشريعة؛ أي إلى منابعها الرحمانية. والمجتهد الكامل، الذي يستحقّ صفة الاجتهاد على الحقيقة، هو من حقّق في اجتهاده أقصى درجات إظهار الصورة الرحمانية في الشريعة، فخرج الفروع على الأصول، وحرّر الخلق من الخوف من العالم، والارتهان للرسوم، فعلى صورة الرحمن صورته.

وقد أدرك موسى في البرزخ، ومن حقيقة شريعته، ومن الشفقة، التي سرت إليه من الروح الخضرية، ومن المرأة المحمدية الجامعة، هذا الأصل الأصيل في التشريع، وهو طلب التخفيف، ورفع الحرج، فطلب، في لقاء

(1) المصدر نفسه، ص 44.

(2) المصدر نفسه، ص 19.

(3) المصدر نفسه، ص 76.

(4) المصدر نفسه، ص 77.

الرسول به في الإسراء والمعراج في السماء السادسة، شفقة على أمة محمد، أن يعود صاحب الشريعة في الوقت، إلى ربّه، ويراجعه، ويسأله التخفيف من عدد الصلوات المفروضة في المعراج، وكانت خمسين صلاة في اليوم والليلة، حتى يطيقها المسلمون، فكان التخفيف من الشريعة<sup>(1)</sup>.

## 1-2- صورة النسيان الموسوي:

إن القول بجمعية الخضر، وكمال الصورة فيه، لا يعني مطلقاً عند ابن عربي مقابلته بالقول بنقص العلم الموسوي، وخلوّه من كمال الصورة، أو تنقيصاً من الشريعة في جناب الحقيقة؛ إذ لا بُدّ من استكمال الدائرة الهرمينوطيقية للنص القرآني من قصة موسى وسيرته قبل لقائه الخضر، في مواضع أخرى من القرآن، لتعرف الصورة الكاملة في الحقيقة الموسوية، والتي لم تكن إلا عين الحقيقة الخضرية المنسية في الشريعة، فما شقّ على موسى قبوله والصبر عليه من مقام رسالته، وشريعته التي يحكم بها في الناس، لم يشقّ عليه قبوله في مقام ولايته، الذي نسيه بحكم الوقت الذي هو فيه، وهو وقت انشغاله بالرسالة المتضمنة لإبلاغ ما أرسل به، والحكم بالشريعة بمقتضى الظاهر<sup>(2)</sup>، فشغله شأن اجتماعي عن شأن روحي، وشغلته صورة الرسالة عن صورة الولاية فيه، وأراد الحقّ منه أن يعرف الحقّ في كلّ شؤونه وصوره، فكانت المقابلة من نفس موسى، بين شريعته وحقيقته، لا المقابلة بين شخص النبي موسى، وشخص الولي الخضر، فجعل له الحقّ الخضرَ مرآة يرى فيها صورة تعرفه وصورة إنكاره، صورة تذكره وصورة نسيانه.

(1) حديث الإسراء والمعراج، وفيه إشارة موسى على النبي محمّد بمراجعة ربّه في أمر الصلوات الخمسين المفروضة. أخرجه الشيخان بألفاظ متقاربة. البخاري، الصحيح، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء، الحديث رقم 342. ومسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السموات وفرض الصلوات، الحديث رقم 163.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، من ص 199 إلى ص 205.

فكلّ ما صدر عن الخضر ممّا أنكره موسى في صُحبته، ووزنه بميزان ظاهر الشريعة في وقت صدوره عن الخضر، كان قد صدر عن موسى نفسه، من مقام ولايته، فنسيه. فالخضر على شريعة موسى في الحقيقة؛ إذ اتبعه قدماً بقدم، في المسائل الموسوية، التي صدرت من موسى، ثم نسيها وأنكرها لما صدرت عن الخضر، فما أرى الخضر موسى سوى حقيقة صورته التي نسيها، «فحاله رأى، وعلى نفسه أنكر، وأوقعه في ذلك سلطان الغيرة التي خصّ الله بها رسله، ولو صبر لرأى»<sup>(1)</sup>.

تكشف قراءة ابن عربي البرزخية لسيرة موسى في قومه صورة هذا النسيان الموسوي، أو نسيان الصورة، بالعودة إلى أحوال النشأة الموسوية، التي كانت على صورة الخضر في المسائل التي أنكرها موسى، مع تحقّقه بها، وتلبّسه بحقائقها، فحقيقة الخضر اللدنية ليست في مقابل حقيقة موسى الشرعية، وإنّما هي الصورة المكبوتة التي نسيها موسى من نفسه، وذكره بها الخضر، ولم يتعرّفها لشدة اغترابه بالرسالة والشريعة عنها؛ أي لشدة الاغتراب بالحجاب، الذي كان موسى قد طلب رفعه في سؤاله الرؤية الثبوتية: ﴿رَبِّ ارْفَعْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143]، فأحاله على الجبل، مثلما أحاله، في العلم بالتحول في الشؤون والصور والأحكام، على الخضر. ولولا أنّ هذه الهرمينوطيقا الإشارية، التي تفتحها القراءة البرزخية لابن عربي، تدور إلى ما لا نهاية في تفجير النصوص والآثار، وانفتاحها على حقائق متجدّدة متطورة ومحيرة، لفتحنا صفحة برزخية أخرى بين جبل موسى وخضره، بوضعهما في برزخ الحوار بين الرؤية المتجمدة الطالبة للإمساك بالصورة في القبضة، والتي تحيل على النشأة الجمادية للجبل الراسي، والرؤية المتجدّدة في الصور المتحولة والمنقلبة، والتي تحيل على النشأة النامية في النبات، من تسمية صاحب موسى بالخضر، من الاخضرار الدائم، والطرادة الحية التي في النبات. فإذا كان

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 261.

الجبل مجلى امتناع التثبيت في الصورة والثبات مع الرؤية والتجلي، فالخضر مجلى رؤية التحول والدينامية في الصور.

وحسبنا إيراد أدلة نسيان الصورة من أحوال النشأة الموسوية، كما حققها ابن عربي من خبرته بحكم الأنبياء؛ فأول ما ابتلي به موسى قتله رجلاً من الأقباط، «ولهذا أراه الخضر قتل الغلام، فأنكر عليه قتله، ولم يتذكر قتله القبطي، فقال له الخضر: ما فعلته عن أمري (...) وأراه، أيضاً، خرق السفينة، التي ظاهرها هلاك، وباطنها نجاة من يد الغاصب، جعل له ذلك في مقابلة التابوت له، الذي كان في اليم مطبقاً عليه، فظاھر هلاك، وباطنه نجاة، وإنما فعلت به أمّه ذلك، خوفاً من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً وهي تنظر إليه (...) فجاء إلى مَدْيَن، فوجد الجاريتين، فسقى لهما، من غير أجر، ثم تولى إلى الظلّ الإلهي، فقال: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [الفَصَص: 24]، فجعل عين عمله السقي، عين الخير الذي أنزله الله إليه، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده، فأراه الخضر إقامة الجدار، من غير أجر، فعتبه على ذلك، فذكره سقايته من غير أجر...»<sup>(1)</sup>.

ليس الجهل، إذًا، بالحقيقة هو ما أورث موسى الإنكار، في لقاءه الخضر، وإنما النسيان. والخضر لم يَقمُ إلا بالتذكير بما انطوت عليه الشريعة الموسوية من حقيقة في النشأة الموسوية، فكان الخضر، على الصورة الموسوية الكاملة، حقيقة وشريعة، غير أنّ نسيان الصورة أورث عند موسى الإنكار، كما أورث تذكره الصورة تعرّف الحق في ما أنكره. ولو عاد الناس إلى نفوسهم لعلموا منها هذه الحقيقة المترجحة بين الإنكار والتعرف، ولوجدوا في نفوسهم اتساعاً لقبول ما اعترضوا عليه، وكلّ صاحب عقل لا يقبل بموازينه العقلية اجتماع الأضداد والمُحالات، في وقت جداله وحجابه واستدلاله ووقوفه مع دليله، يجد من نفسه، إذا خلا بها، ما يُنكره مقبولا في

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 202-205.

وجه ما، وموطن ما، وَلَصَوَّبَ ما خَطَّاهُ، ولوقف على الحقائق كما هي؛ تَعَرَّفَ وإنكار، فهي هي من وجه، وليست هي من وجه آخر، ولا هتدى إلى الحيرة الخلاقة، التي يدرك بها ما عجز عن إدراكه، «فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أنَّ الأمر حيرةٌ، والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة فلا سكون، فلا موت، ووجود فلا عدم»<sup>(1)</sup>.

### 1-3- الأصل الإلهي للنسيان:

إنَّ أصل النسيان الإنساني نفسه أصل إلهي، فالنسيان من النعوت الإلهية عند ابن عربي، لقول الحق: ﴿سُئِلُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: 67]<sup>(2)</sup>، فجعل الترك مقولاً بلسان النسيان، وأنزل نفسه منزلتهم، فكأنه ناسٍ لهم؛ أي هذا فعل الناسي، أعاده عليهم، حتى يُحَقِّقَ فيهم الصورة، وقد خلق الله آدم على صورته، و«من نسي صورته، نسي نفسه»<sup>(3)</sup>، ومن نسي ربَّه نسي نفسه لقول الآية: ﴿سُئِلُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: 19]، ف«كان في نسياننا لله أن أنسانا الله أنفسنا»<sup>(4)</sup>. فالنسيان متبادل بين الصورتين<sup>(5)</sup>، تُنسى هذه في تلك، كما أنَّ التذكر متبادل، يُذكر هذا في ذاك، ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: 152]، و«من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم»<sup>(6)</sup>، و«من عرف نفسه عرف ربه»<sup>(7)</sup>، فالمعرفة بالنفس طريق إلى

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 199-200.

(2) انظر النسيان بوصفه نعتاً إلهياً عند ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 244.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 359.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 553.

(5) ينظر تحليل محمد المصباحي للنسيان المزدوج في الصورة، في كتابه: نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح، (م.س)، من ص 43 إلى ص 52.

(6) حديث قدسي تقدّم تخريجه.

(7) على الرغم من أنَّ حديث: «من عرف نفسه عرف ربه»، لا تعرف له أسانيد صحيحة، فإنَّ في القرآن ما يقرب من معناه: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21]. =



المعرفة بالحق؛ لأنها على الصورة، وبالصورة بادلهم في النسيان والتذكر، «فجازاهم بفعلهم، ففعلهم أعاده عليهم للمناسبة»<sup>(1)</sup>، هذا في صورة التشبيه، أما في صورة التنزيه من حيث هويته - تعالى - الذاتية الغنية عن العالمين، وعن أي إضافة، أو نسبة إلى العالم، أو مناسبة، فإنه لا يُنسب إليه نسيان الغفلة والسهو بالأصالة: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: 52]، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مریم: 64].

كما أن من أصول النسيان في النشأة الإنسانية، نسيان آدم نفسه، وأكله من الشجرة الممنوعة؛ إذ لما خلقه الله على الصورة، وفتنه بها، حدث في قوته «من أجل الصورة أن ينسى عبوديته؛ ولذلك وصف الإنسان بالنسيان، فقال في آدم: ﴿فَنَسِيَ﴾. والنسيان نعت إلهي، فما نسي إلا من كونه على الصورة، فما زلنا ممّا كنا فيه، قال تعالى: ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: 67]، كما يليق بجلاله»<sup>(2)</sup>، كما حدث في قوته من أجل الصورة أيضاً، نسيان الربوبية في العبودية، فينسى «أن الحق سمعه وبصره وجميع قواه»<sup>(3)</sup>.

فنسيان الإنسان هو نسيان لما تقتضيه الصورة من جدل الأضداد، وجمع بين عبودية وربوبية، ظاهر وباطن، خلق وحق؛ أي أن النسيان ميل إلى طرف

= والكشف يصححه عند ابن عربي، وقد خصه بكتاب: الرسالة الوجودية في معنى قوله ﷺ: من عرف نفسه فقد عرف ربه. عناية د عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2004م.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص97.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص244.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص618. والإشارة هنا إلى الحديث القدسي عن أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ﷺ: إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت، وأكره مساءته». البخاري، الصحيح، كتاب الرقاق، باب التواضع، الحديث رقم 6137.

من طرفي الحقيقة الجامعة، وانحراف عن مقتضى جمعية الحقيقة؛ فإما دعوى الربوبية بمقتضى الصورة مع نسيان العبودية الكامنة فيها، وإما ركون إلى العبودية مع نسيان مربوبية الصورة لرب ظاهر فيها، مستخلف للإنسان فيها. ومن هذا النسيان للجمعية، التي في الصورة، لم يتمكن تعرف الصورة الإلهية الجامعة، في مشهد التجلي يوم القيامة، فانقسم المتجلى لهم في المتجلي في الصورة، بين منكر له في صورة، ومقرّ به في صورة غيرها، أو دونها، والحقّ هو هو في صورتَي الإنكار والإقرار. ولم يتمكّن لهم الجمع بين الصورتين في الحقيقة الواحدة، وفي برزخ العقيدة المقيدة، والإيمان المفتوح. ولا يكون ذلك، عند ابن عربي، إلا للكُمّل من أهل الجمع، الذين أقرّوا بالحقّ في صورتَي الإنكار والتعرف، فحصل لهم كمال الشهود والتجلي، لما هم عليه من الصورة الكاملة، وما كان لهم ذلك إلا بمقام الإحسان، الذي منه دبّروا الاختلاف في الصورة تدبيراً حسناً، فلم ينسوا حظّ التشبيه في التنزيه، ولا حظّ التنزيه في التشبيه، وإن جاز لنا أن نُعرّف تلقيهم للتجلي الإلهي، فلا يكون إلا التلقي بالإحسان، في تدبير الاختلاف القائم في الصورة، فكأنّ الحق فيها هو وليس هو، وكأنّهم يرونه، ولا يرونه، وهذه حقيقته الإحسانية، في موطن التجلي، فـ «إذا دخلت موطن النظر العقليّ، وخرجت عن خزائن الخيال وموطنه، لم تُدرك الحق -تعالى- إلا منزهاً عن الصورة، التي أدركته فيها في موطن الخيال، وإذا كان الحكم للموطن، عرفت أنّك إذا رأيت الحق -تعالى- ما رأيته، فأثبت ذلك الحكم للموطن، حتى يبقى الله -تعالى- مجهولاً أبداً»<sup>(1)</sup>، والمواطن، وهي المجالي، تعطي الأمر والحقائق بحسب قبولها واستعدادها، وما رُكّب فيها من قوّة إظهار وإخفاء، وضيق واتساع. فما ضاق في موطن الشرع والعقل، اتّسع في موطن الخيال، ويصير معنى التجليّ في الخيال هو الشؤون كلّها التي الحق فيها؛ أي التحوّل من صورة إلى صورة، لا أن الخيال يُعطي

(1) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، (م.س)، ص 39.

الزيف والخطأ، كما يرى ذلك من توهم من معنى الخيال «أنه أمر مُخَيَّل لا وجود له في الخارج. وقد صرح الشيخ [ابن عربي] بأن الحق تعالى، إذا ظهر في الوجود الخيالي، ما يظهر إلا بحسب حقيقته لا بذاته»<sup>(1)</sup>؛ أي بحقيقته الاعتبارية القصدية لا بحقيقته الذاتية النفسية.

#### 1-4- الخيال والاحتياال على النسيان:

يسمح الخيال، باتساعه للجمع بين الضدين، بالاحتياال على النسيان، لما في قوته من استحضار الصورتين المتضادتين في العين الواحدة، والمراوحة بينهما، والجمع بين المحو والإثبات، والتعرف والإنكار في الأمر الواحد والمسألة الواحدة، أو رؤية الضد في ضده، والشيء في غيره، فيحقق المُحَالَ العقلي، فيرى الباطن في الظاهر، والظاهر في الباطن، والعطاء في المنع، والمنع في العطاء، ممّا لم يستطع عليه موسى صبراً، حين نسي تدبير الاختلاف في صورته، وأنكر على الخضر، الذي هو صورة ما نسيه من هذا التجلي الصوري؛ بل كان في قوّته النسيان؛ لأنه على صورة أبيه آدم؛ إذ نسي آدم فنسيت ذريته. وما ثَمَّ إلا ناسٍ أمراً في أمر، أو صورة دون صورة؛ لأن الصورة التي عليها الإنسان أقرب حجاب إليه، «وأقرب الحجب الصورة التي يقع فيها التجلي، فهذا أقرب الحجب، فإنه ما هو الصورة، وما هو غيرها، فمن شغلته الصورة عن نسبة: ما هو الصورة، أو شغله: ما هو الصورة عن نسبة: هو الصورة، فهو الناسي في الحاليتين»<sup>(2)</sup>.

لذلك جاء الحقّ بصورتَي الإنكار والتعرف، والإثبات والنفي، للكمال الذي يليق به، حتى تكون حيرة، ولا يُحيط به علم أحد من خلقه؛ إذ لو أحاط به ضبطه، ولو ضبطه كان تحت حكمه. فلم يبقَ إلا شهوده في هذا

(1) الهندي، فضل الله، رسالة في بيان وحدة الوجود، ضمن: رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2007م، ص235.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص410.

الجدال، أو الجدل الدائم الذي تطلبه الأسماء الإلهية، «فمن نظر إلى الأسماء الإلهية، قال بالنزاع الإلهي، ولهذا قال -تعالى- لنبيه: ﴿وَحَدِّثْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [التحل: 125]. فأمر بالجدال الذي تطلبه الأسماء الإلهية، وهو قوله: التي هي أحسن، كما ورد في الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه، فإذا جادل بالإحسان، جادل كأنه يرى ربه، وما يرى ربه مجادلاً إلا إذا رآه من حيث ما تطلبه الأسماء الإلهية من التضاد، فاعلم ذلك»<sup>(1)</sup>.

فَمَنْ يَقْبَلُ الظهور في كل صورة، من غير أن تضبطه صورة أو تقيده، أو يحلّ بها، أو يقيم، أو تحجبه صورة عن صورة، وَمَنْ يقدر على الجمع بين الضدين، وإظهار المحالات، فيُعبد في صورة التعرف والتذكر، كما يُعبد في صورة الإنكار والنسيان، كان له الكمال المطلق، فيُرى ولا يُرى، وتكون رؤيته عين عدم رؤيته. ومن هذه الرؤية البرزخية، صدق قول من قال: «إنه لا يُرى»؛ لأنه عبده في نسيان أنه يُرى، وانشغاله بنسبة «ما هو الصورة»، عن نسبة شأن «هو الصورة»، وصدق قول من قال: «إنه يُرى»؛ لأنه عبده في نسيان أنه لا يُرى، وانشغاله من موطنه ومجلاه، بنسبة شأن «هو الصورة» عن نسبة «ما هو الصورة». وفي الخبر قول أول على جهة الإثبات والجمال: «ترون ربكم» و«رأيت ربي» و«سوف تراني»، وفيه، أيضاً، قول ثانٍ على جهة السلب والنفي والجلال: «أنتى أراه» و«لن تراني»، كما فيه على جهة الكمال والجمع بين صورتَي الإثبات والنفي، إحساناً: «كأنك تراه»، «فانحصر الأمر في ثلاثة مقامات؛ مقام جلال، ومقام جمال، ومقام كمال»<sup>(2)</sup>.

إنّ إثبات إمكان الرؤية، مع نفي امتناع الرؤية، وإثبات امتناع الرؤية، مع نفي الرؤية، هو إتيان بصورة دون صورة، أو، على التحقيق، إتيان بنصف الصورة، ونسيان نصفها الآخر، والكمال في إكمال الصورة، «فجاء بالأمرين

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 435.

للكمال الذي يليق به تعالى، فحير العقول، فهذا هو الكمال الإلهي، فلو لم يُعط الحيرة لما ذكره، لكان تحت حُكم ما خلق<sup>(1)</sup>.

### 1-5- وضع الأسباب لتحقيق النسيان في الصورة:

ما يدعو ابن عربي بالمعرفة على النصف، كالقول بالتنزيه مع إنكار التشبيه، وكالقول بالتشبيه مع إنكار التنزيه المطلق، هي القول بالأسباب مع نسيان الله فيها؛ إذ ما وضعت الأسباب في العالم ونصبت، إلا ليُنسى الله فيها، ف«الله جعل الأسباب حُجَباً عن الله، وركنت النفوس إليها، ونُسي الله فيها، وانتقل الاعتماد عليها من الخلق»<sup>(2)</sup>.

لذلك كانت المسافة الزمنية بين قوله للشيء كن، وبين تكوين الشيء، كلمح البصر، لكنّها، عندنا، مسافة طويلة من العمليات والأسباب المتسلسلة والمتراكمة، التي يُنسى فيها التكوين الأصلي للمحي المباشر. فليَكُنْ يَتَكَوَّن جسم الإنسان، ويحيا، ويبقى، لا بد من نزول المطر، وحرث الأرض، وبذر الحَب، وانبساط الشمس، وطلوع الحَب وحصد، وطحنه، وعجنه، وخبزه، ومضغه بالأسنان وابتلاعه، ونضجه في المعدة، وأخذ الكبد له ومعالجته، ثم إرساله في العروق، وتقسيمه على البدن، فتحصل الحياة، والبقاء، والتكوين. وهذه الأسباب كلّها، عند ابن عربي، حُجُب «فيحتاج السمع إلى شقّ هذه الحجب حتى يسمع قوله: كُن»<sup>(3)</sup>. فالظاهر أسباب لا بدّ منها في التكوين، والباطن «كن فيكون». الأسباب تفصيل «كن»، و«يكون» صورة التفصيل، مثل الشجرة المتضمنة في البذرة، لا تُرى وتظهر حتى تُدفن البذرة في التراب، وتُستر فيه وتُنسى، وتُسقى وتعمل فيها بقية الأسباب والعوامل، وتخلو من الموانع، غير أنّ هذه الأسباب والعوامل والعلل على قدر عملها على مزيد إظهار وتقريب للصورة، على قدر عملها، أيضاً، على مزيد إخفاء وإبعاد

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 307.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 490.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 411.

الصورة الأصل، الكامنة فيها، وهي صورة التكوين: كن فيكون، وهذا مستند آخر للنسيان عند ابن عربي، في شجرة الكون، وهو المستند الأنطولوجي؛ أي نسيان الوجود في حجاب الوجود، أو نسيان التكوين في حجاب الكون، أو نسيان الحق في الخلق، كالنسيان الاجتماعي المشغول بأسباب الشرائع، ونُظم الضبط والتقييد والمعاملة في الظاهر، عن روح هذه الشرائع المدبرة لصورتها في الباطن، وهو نسيان الحقيقة في الشريعة، مثلما تُنسى مطالب الأرواح والنفوس في مطالب الأجساد والجسوم، وتُنسى المعاني، وتُكتم في اللفظ، وتنسى المصادر والأصول في الفروع.

ليس الأمر، إذًا، عند ابن عربي، توفيقاً بين الحقيقة والشريعة، بل تفهّم للحوار الجدلي الاختلافي بينهما في بناء الصورة، على ما هي عليه من تنازع وتضاد منتج ومولد للتنوع والتعدد، دلالة الظاهر على الباطن، ودلالة الحامل على المحمول اتصالاً وانفصالاً، والمراوحة بين المحو والإثبات، والنسخ والنسخ، عين الكشف عن الصورة في ملتقى الطرق ومفترقها؛ أي في علوقها بالبرزخ بين نسخة موسى من الحق، ونسخة الخضر منها، فالتقيا لمعنى، وافترقا لمعنى<sup>(1)</sup>، في عين المسألة الواحدة، التي ظهرت في النسخة الموسوية شرعاً، وظهرت في النسخة الخضرية حقيقة، وموطن الظهور أعطى الاختلاف، ولا بدّ منه في الظاهر في كلّ مظهر؛ لأنه لا تكرار في الظهور والتجلي، فلا قياس ولا استقراء.

## 2- لا قياس ولا استقراء في الصورة لامتناع تكرار التجلي:

مثلما أنّ التجلي لا يتكرّر في موطنين، لاختلاف المواطن، فإنه لا يتكرر، أيضاً، في الموطن الواحد، لاختلاف الأحوال على الموطن الواحد، فالاختلاف لا نهائي في الصور؛ إذ يستحيل في العالم أن يتكرّر شيء مرتين، للاتساع الإلهي، وتعدّد الشؤون، وكون الحق خلاقاً على

(1) المصدر نفسه، ج3، ص297. يقول: «فاجتمعنا لِمَعَانٍ وافترقنا لِمَعَانٍ». وهو من بيت للحلاج.

الدوام، ولأنّ الكون متجدّد أبداً مع الأنفاس. وما يحصل للناس من اشتباه في الصورة، أو تشابه بين الصور، ما هو إلا من آثار اللبس القائم في العالم، بين القديم والجديد، والشاهد والغائب، والمعلوم والمجهول، فيعمد الناس، لتحصيل المعرفة بالجديد والغائب والمجهول، إلى القياس على القديم والحاضر والمعلوم، ما أعطاه لهم العقل الاستقرائي القائم على فرضية التكرار والمثابرة والمماثلة والمقايسة في العالم، والناس في لبس من الاختلاف والتعدد، والتجدد والتخلق، والكثرة في صور الخلق<sup>(1)</sup>. ولا بدّ من هذه الكثرة الاختلافية؛ لأنّ الإنتاجية تطلب ذلك، ولأنّ التضافات والتعلقات لا متناهية، منها يتولد الجديد المجهول المغيب، الذي لا يشبه القديم المعلوم الحاضر، مما لا يسع إنكاره، فحقيقة العالم، هي ما عليه الحقّ من شؤون متجددة. ولما كان الحق لا يشبهه شيء حتى يقاس عليه فيُعلم؛ لأنّ اتساعه في شؤون، «يُعطي أن لا يتكرر شيء في الوجود»<sup>(2)</sup>، وإلا لم يكن واسعاً، ولا ينضبط، «لتميظه عما ينضبط»<sup>(3)</sup>، ولأنّه لو انضبط تقيد، ولو تقيد كان في القبضة والإحاطة، فكثرت التجليات المتنوعة والمختلفة والمتحولة واللامتناهية، لنعرف ما عليه أمره من شؤون في الصورة؛ إذ الصورة تعطيك الأمر وخلافه وغيره، وهي، من حيث كونها برزخاً لما هي برزخ بينهما من متجلّ ومتجلّى له، تُحدث اللبس في نسبتها إلى الطرفين، فهي صورة المتجلي من حيث ظهوره وتوجهه، وهي صورة المتجلي له من حيث استعداده وقبوله، وليست صورة المتجلي في حقيقته الذاتية، لحكم موطن التجلي عليه، كما ليست صورة المتجلي له، لاستقلاله بصورته، وهي صورتها ونسبة بينهما، من حيث التعالق والتضاييف القصدي، وصورة جديدة لشكل وأمر آخرين جديدين.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 451. «تجديد العالم في كل نفس، فإنهم في لبس من خلق جديد».

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 266.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 290.

لمقاربة هذه الحقيقة الاختلافية في الخلاف والضد والمثل من الصورة، يقول ابن عربي: «إن الله - سبحانه وتعالى - ما يُسوي صورة محسوسة في الوجود، على يد من كان من إنسان، أو ريح إذا هبت، فتحدث أشكالا في كلّ ما تؤثر فيه، حتى الحية والدودة تمشي في الرمل، فيظهر طريق، فذلك الطريق صورة»<sup>(1)</sup>، فالتقاط المجلى الرملي لحركة الحية فيه، يُحدث أثراً هو صورة الحية الغائبة، وصورة حركتها، فيدرك الناظر في الأثر الرملي، صورة الغائب من قياسه واستقراءه؛ إذ قاس الغائب على الحاضر، فعلم أنّ الصورة صورة حركة حيّة مشّت فوق هذه الصفحة الرملية القابلة من استعدادها ومجلاها لإظهار صورة الحركة والمتحرك بها، ولأنّه بالاستقراء القائم على المقايسة، والمقابلة، والمطابقة، في ذهن الناظر، قارئ الرمل، لم يتمكّن له إلا أن يُدرك التشابه في الأثر بين الأصل والصورة؛ أي أنه لم يحدث عنده في الصورة جديد، وإنما استنساخ أمر قائم، وتثبيت له في صورة ممثلة له، فالتبس عليه الخلق الجديد، والذي لم يسبق له الظهور في هذه الهيولى الرملية، وهو ليس صورة حية، ولا صورة حركتها ومشيتها؛ بل صورة جديدة، هي الطريق، الذي فتحه الأثر في الرمل، وظهر ليحقّق هويته من حيث هو شكل جديد، لا ليحيل على غائب يتماهى معه، ولا ليستنسخ هيئته وصفة حركته، فالأثر ذهاب صورة ومحوها، ومجيء صورة جديدة، رسمت طريقاً، فيكون الأثر خلافاً في البرزخ بين مؤثر (حركة الحية)، ومؤثر فيه (الصفحة الرملية)، ولما قَبِلَ المجلى الرملي الهيولاني أن تنطبع فيه صورة الحية في حركتها، وقَبِلَ أن تُؤلّد فيه هذه الصورة المنقضية، في عينها، شكلاً جديداً، وصورة متجدّدة، التبس على الناظر صاحب القياس والاستقراء الخلق الجديد بالخلق القديم، فظن الحاصل عين الفئات، والجديد عين القديم، ورأى الأثر تكراراً لسيناريو حركة مشي الحية في الرمل، ولم يره منتجاً لخلق جديد. وصاحب التجليات لم يتشابه عليه الأمر، لمعرفته

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 448.



بالشؤون الإلهية في الصور، ولمعرفته بنفسه المتجددة أحوالها مع الأنفاس، فلا يتكرّر شيء عنده للتساع الإلهي، وتنوّع التعلقات، وللاختلاف اللانهائي في العالم، «والخلاف حق حيث كان»<sup>(1)</sup>. والكامل النظر ينبغي أن يكون على الصورة، فإنّ الحق قد «خلق على الصورة الإلهية، وأكمل من الصورة الإلهية ما يمكن أن يكون في الوجود، فالإنسان الكامل مثل من حيث الصورة الإلهية، ضدّ من حيث إنّ لا يصحّ أن يكون، في حال كونه عبداً، رباً لمن هو له عبد، خلاف من حيث إنّ الحق سمعه، وبصره، وقواه، فأثبتته وأثبت نفسه في عين واحدة، فمن عرف نفسه عرف ربه، معرفة مثل وضد وخلاف»<sup>(2)</sup>.

## 2-1- تجدد النسب والعلاقات:

لأنّ تجدد النسب في الصورة يندّ عن القيد والمسك، لتحولها الدائم في التجليات، فإنّه لا شيء يتكرّر فيها، ولا شيء يعود، فتعذر قياس الشاهد فيها على الغائب، لتعذر التشابه من كلّ وجه في النسب الإلهية والحقائق البينية المتحولة؛ بل إنّ الحقيقة ليست شيئاً آخر غير «ما عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل، إن لم تُعرف الحقيقة هكذا فما عرفت»<sup>(3)</sup>.

ولهذا الفهم للاختلاف في الحقيقة، من حيث نسبها وتعلقاتها الكثيرة، فصورتها في هذا التعلق، وفي هذه النسبة، لا تشبه صورتها في التعلق الآخر، والنسبة الأخرى، لم يصحّ عند ابن عربي، في طريق العلم الإلهي، استقراء أو قياس، لقيامهما على فرضية الضبط في صورة لتكرار الصور. ففي الاستقراء يقول: «ولما لم يصحّ عندنا في التجلي الإلهي أن يتكرّر تجلّ إلهي لشخص واحد مرتين، ولا يظهر في صورة واحدة لشخصين، علمنا أن الاستقراء لا يفيد علماً، فإنّ جناب التجلي لا يقبل التكرار فخرج عن حكم الاستقراء من

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 296.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 270.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 563.

وجه عدم التكرار، ولحق به من حيث التحول في الصورة، وقد ورد التحول في الصور في حديث مسلم، في حديث الشفاعة من كتاب الإيمان، فلا يُعول على الاستقراء في شيء من الأشياء، لا في الأحوال، ولا في المقامات، ولا في المنازل، ولا في المنازلات<sup>(1)</sup>. وفي القياس قوله: «فلا تغلط ولا تقس، فإنّ طريق الله لا تُدرك بالقياس، فما كلّ أمر يُشبه أمراً، له حكم ذلك المشبه، ليس الأمر كذلك، وإنما حكم ما وقع الشبه به، كالحمصّة تشبه اللؤلؤة في الاستدارة، وما لكل واحد منهما حكم الأخرى»<sup>(2)</sup>؛ إذ الحكم الجامع في القياس إنّما هو لما وقع الشبه به؛ أي لوجه الشبه. أما أوجه الاختلاف، وهي ما يميز حقيقة كلّ أمر عن حقيقة غيره، فإنّ لكل منها حكماً ليس للأخرى، فالقياس، كما يراه ابن عربي، لا يُحقّق كفاية وصفية لظواهر الوجود المتنوّعة، وحقائقها المختلفة؛ لأن من طبيعته استبعاد الاختلاف الكلي لصالح التشابه الجزئي، فحكمه إنّما على وجه الشبه، لا على طرفي التشبيه المستقلين بحقائقهما الاختلافية، كالحكم على التحول الدائم بالتكرار، مع أنّ الصورة في تجلٍّ ما غير الصورة في تجلٍّ آخر، فالجامع تكرار التحول، لكنّ المتحوّل، هنا، ليس هو المتحوّل هناك، فلا تكرار لهما، فبطل الاستقراء والقياس من أوجه الاختلاف التي عليها التجليات في الصور. ويذهب ابن عربي من عدم تصويب القياس في التجليات، إلى عدم الأخذ به في الأحكام الشرعية، ومن هذا الموقف نُسب في فقهه إلى المدرسة الظاهرية لابن حزم الأندلسي، التي عُرف عنها استبعادها القياس في أصول مذهبها، وفي ذلك يقول: «اختلف العلماء في القياس، فمن قائل بأنه دليل، وأنه من أصول الأحكام، ومن قائل بمنعه، وبه أقول»<sup>(3)</sup>، وما أعطاه ذلك إلا حكم الصورة، أن لا تكرار، فلا قياس «فاحذر من القياس في العلم الإلهي؛ بل إن

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 285.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 507.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 162.

تحققت الأمور، لم يصح وجود القياس أصلاً<sup>(1)</sup>. وليس هذا الذي نتوقف عنده، في مسألة القياس عند ابن عربي، مبلغه من مسائله، فالوضع البرزخي للقياس عنده، والمنسجم مع نظامه العرفاني الاعترافي بحظ الخطأ من الحقيقتين الوجودية والشرعية، يجعل للقياس حظاً من الحقيقة بالنسبة إلى مثبته من المجتهدين في الاستدلال به في الأحكام الشرعية، أخطؤوا الحكم أو أصابوه، وما منعه ابن عربي شرعاً في حق نفسه، إلا من قاعدة طلب التخفيف على الناس، ورفع الحرج عنهم؛ إذ بالقياس يُزاد في الأحكام، وتكثر القيود والتحکّمات والفتاوى بكثرة الأسئلة والأفضية، ويضيق المباح، وتنزل العقوبات والموانع، ويتوسّع التحجير في صورة الدين، يقول: «إنما امتنعنا نحن من الأخذ بالقياس؛ لأنّه زيادة في الحكم، وفهمنا من الشارع أنّه يريد التخفيف عن هذه الأمة، وكان يقول: «أتركوني ما تركتكم»، وكان يكره المسائل خوفاً أن ينزل عليهم في ذلك حكم فلا يقومون به»<sup>(2)</sup>، وحذر من التخطئة المطلقة لمثبتي القياس والعاملين به من المجتهدين؛ لأنّ الحق شهد لهم ببذل الوسع والطاقة، ورتب لهم أجراً على ذلك، وإن أخطؤوا. فهُمْ ليسوا مكلفين بأكثر من وسعهم وطاقاتهم، وإن لم يلزم لمن تبين له الحق أن يسلك نهجهم، أو يفرض فهمه عن الحق عليهم، ف «إن كنّا لا نقول بالقياس، فلا نخطئ مثبته، إذا كانت العلة الجامعة معقولة جلية، ويغلب على الظن أنها مقصودة للشارع»<sup>(3)</sup>.

ليس قصد ابن عربي، في ما عرضناه، رفع الاختلاف والخلاف من العالم، في مسألة القياس وغيرها من مسائل صور الأعيان وأحكام الحقائق؛ لأنّها هكذا هي في حقيقتها الاختلافية، وإتّما القصد وضعها في البرزخ حتى تُرى على أصولها في العلم الإلهي وصورها في العلوم الإنسانية، فيقع

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 507.

(2) الفقه عند الشيخ الأكبر، جمع محمود محمود الغراب، (م.س)، ص 51.

(3) المصدر نفسه، ص 51.

الاعتراف المتبادل بنسبة الحقائق إلى مواطنها ومجاليها، والتجلي في الصور يُعطي أن لا تكرر ولا قياس في عين التكرار والقياس، كالنفى في عين الإثبات: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فنزه وشبه في العين الواحدة.

إنّ الغاية من نقد العقل الاستقرائي والقياسي إثبات أنّ تحصيل المعرفة بالصورة لا يمرّ، بالضرورة، من طريق المشابهة؛ أي رؤية الواحد في الكثرة، وهو العلة الجامعة في القياس، أو وجه الشبه في التشبيه؛ بل من طريق المخالفة؛ أي رؤية الكثرة من الواحد، لاقتضاء الأسماء والتجليات ذلك؛ صورة واحدة في مرآيا متعددة، لكلّ مرآة حظّها من الصورة، بحسب مجلاها، فتتنوّع الصورة بالتحوّل الظهوري في كلّ مرآة، أو صور متعددة في مرآة واحدة، فتتنازع في المحل الواحد وتختلف، تنازع الأسماء العين الواحدة، فما تظهر به في هذا الاسم، غير ما تظهر به في الاسم الآخر، وتنازع الأحكام الشيء الواحد، فيكون الحكم عليه من وجه ومناسبة، غير الحكم عليه من وجه آخر ومناسبة أخرى.

## 2-2- دائرية الصورة ونفقيّة المعرفة ومركزية الحيرة:

ما يعيبه ابن عربي على طرائق عصره في العلم والمعرفة، نقلية كانت أو عقلية، هو هذه الرؤية الاختزالية، التي تميل بالاختلاف القائم في الصورة، إلى أحد أطرافه، وإلى وجه دون وجه من أوجهه، طلباً للفهم بمشابهة شيء يفرضون إحالة الصورة عليه، من مرجع حسيّ تشبهه (القراءة المرجعية)، أو مفهوم عقليّ تحيل عليه (القراءة التأويلية)، ولذلك لا وجود للصورة عندهم في البرزخ إلا من جهة الفساد والخطأ؛ ولذلك حكموا على الخيال، وهو الذي يُعطي حقيقة الصورة في البرزخ، بالفساد والضلال. فالصورة إمّا خارجية مشهودة، وإمّا ذهنية معقولة، وغاب عنهم، حسب ابن عربي، المعرفة بوجود حقائق بينية برزخية نسبية تكون في هذا الطرف بنسبة لا تكون بها في الطرف الآخر، فما أحسنوا تدبير الاختلاف في الصورة، وما دبروه

بالإحسان المقر بالأمر الخارج عن مقدور الحس والعقل أن يضبطاه؛ لأنه منفلت لا ينضبط؛ بل لم ينضبط لهم، في كل ما هو سريع التحرك والانفلات والحركة والتحول، قول؛ لأنه ما في الوجود على التحقيق أطراف متعينة ومستقلة ومستقرة تنسب إليها الصورة؛ إذ هي دور وأكر لا أطراف لها؛ بل الوجود حركة موصولة ودائرية حساً ومعنى، «فالأشياء المعنوية دُورٌ، والحسية أكر، فما في الكون أطراف؛ لأن الدائرة لا طرف لها، فكل جزء منها برزخ بين جزأين، وهذا علم شريف لمن عرفه»<sup>(1)</sup>. فعين نقطة البداية عين نقطة النهاية في الدائرة، فيكون الفهم كذلك من هذا البرزخ دائرياً يبدأ من حيرة، وينتهي إلى حيرة هي بداية حيرة جديدة، وهذه صورة الدائرة الهرمينوطيقية عند ابن عربي، تعطي حقيقة الأمر على ما هو عليه، دورٌ وأكر. ولذلك كلما أوقف قراءه على حل إشكالات محيرة في مسائل الصورة والشؤون الإلهية فيها، يكون قد عمل على الإقرار فيها بمزيد من الحيرة، وتثبيت المعرفة التي تُسلم إلى جهل جديد. فكأنه عرفك بالحل، وما عرفك به، وأنزله منزلة المشهود المدرك، ثم يرفعه، ويخرجه من الضبط إلى التباس جديد هو برزخ لمعرفة أخرى، حتى يُعطي القارئ، وفعل قراءته التفاعلية البرزخية المتجددة، دورهما في إكمال الصورة الدائرية، أو دورة الصورة على نفسها، من دائرية الحيرة، التي تطلب نهايتها في بداية جديدة: «فقد أوقفناك بما ذكرناه في هذا الباب على ما يزيدك حيرة فيه»<sup>(2)</sup>، وما الحيرة إلا بسبب من أن المطلوب فهمه ومعرفته هو على صورة الحيرة، يدور مع المعرفة من المجهولية، ويعود إليها، فكأنه علم وما علم، وفهم وما فهم، وأدرك وما أدرك، ف «كل أمر موجود فهو دائرة، يعود إلى ما كان منه بدؤه»<sup>(3)</sup>. وهذه الحيرة الدائرة هي نظير ما عبّر عنه النفري في موقف التيه من

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 156.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 607.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 255.

حيرته بين الظهور والخفاء: «وكلما أظهر إبرة، وكلما أستر خيطاً»<sup>(1)</sup>، ولو زاد في الحيرة لقال: «كلما أظهر خيطاً أستر إبرة»، فدار الخيط مع الإبرة مثلما دارت الإبرة مع الخيط، فلم يتمكن إظهار هذا إلا بإخفاء ذاك، ولا إخفاء هذا إلا بإظهار ذلك، فلا بد من أن تتداول الحركة الدورية للحيرة الإبرة والخيط، حتى يعود الفتق في ثوب الوجود المرتق، إلى الرتق الذي بدأ منه، وليس هذا الرتق البدئي إلا عن فتق بدئي كذلك. فالأمر هكذا دَوْر، فعين النهاية عين البداية، والاتزاق شديد، كما الافتراق والانشقاق، ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: 30]؛ «أي فتق السموات والأرض بعد رتقهما لتمييزا»<sup>(2)</sup>، ولتقع الإنتاجية والتوالد بالفلق والفتق، والشق والفطر، والفطر فعل واحد أعطى اثنين وشقين<sup>(3)</sup>؛ أي أعطى الفطرة الأصلية، و«كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»، كما في الحديث. فعين الأصل الواحد عين الفروع المتكثرة بالتوالد، وعين البداية عين النهاية؛ لأن الفطرة التي كانوا عليها عين ما صاروا إليه من حيث كونها فطراً وشقاً، للاختلاف والتنوع المقصود من العالم وفي العالم، وهو ظهور الأسماء في من ظهرت فيهم، فالحقيقة الفطرية (الإسلام) اختلفت في مواطن ظهورها في صور شرائع الوقت، ولم ترتفع الفطرة الأصلية؛ لأن حقيقتها الفطر والشق، فعادت إلى ما بدأت منه؛ أي الإسلام. ولأن هذه المعرفة بالإسلام غريبة أصلاً، تغربت حقيقة الفطرة في العالم، وفي مواطن ظهورها، عن موطنها الأصلي الذي هو البرزخ الجامع، فعمت الحيرة الوجود؛ لأنّ عين ما بدأ منه عين ما ينتهي إليه، وقد بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً، فدارت دائرة وجوده بين الفتق/الفطر،

(1) النفري، كتاب المواقف، المواقف والمخاطبات، (م.س)، ص 137.

(2) ابن عربي، رحمة من الرحمن، (م.س)، ج 2، ص 67.

(3) «الفطر: الفتق، ومنه: كل مولود يولد على الفطرة». ابن عربي، الفتوحات المكية،

(م.س)، ج 1، ص 568.

والرتق/الفطرة، بلا أطراف، كما دارت دائرة الحيرة في أمرهما، عند من طلب تعيين البداية من النهاية وتمييزهما، فلم يتعين له حكم فيهما، أرتق هما في الأصل أم فتق، ولا يسمى الرتق رتقاً إلا عن فتق، كما لا يكون الفصل إلا عن وصل، والوصل إلا عن فصل، ولا يكون الفراق إلا عن لقاء، واللقاء إلا عن فراق، وهكذا، في كلّ الحقائق البينية البرزخية، التي لا تكتسب برزخيتها من وضع مكاني موقعي، يتوسط مكانين أو طرفين؛ بل من وظيفتها في تحقيق إمكان الطرفين في تبادل المواقع، بتدوير حقيقتهما بالرتق، فيعودان إلى ما بدأ منه، رتقاً في الحقيقة الواحدة، وفتقاً في الصور حسب مواطن ظهور هذه الحقيقة، فصارت فصلاً في موطن، ووصلاً في موطن آخر، فإن طلبت الوصل، من حيث حقيقته البرزخية، خرج إلى الفصل، وإن طلبت الفصل في حقيقته البرزخية، خرج إلى الوصل.

إنّ الدائرة الهرمينوطيقية للحيرة في المعرفة البرزخية بالصورة أشبه بنفق مفتوح، له مدخلان هما مخرجان، إذا طُلب الأمر فيه من باب، خرج من باب آخر، والنفق «هو جحر اليربوع، ويسمى النافقة، له بابان، إذا طُلب من باب ليُصاد، خرج من الباب الآخر، كالكلام المحتمل، إذا قيّدت صاحبه بوجه، أَمَنْ أن يقول لك: إنما أردت الوجه الآخر من محتملات اللفظ»<sup>(1)</sup>. وكذلك جميع الحقائق البينية تطلب الوجهين؛ لأنّ فَتَقَهُما كان عن رَتَقٍ أصلي فيهما، وهو حقيقتهما البينية، فإذا طلبت الأمر فيها من هذا الوجه، يصير إلى الوجه الآخر، ولا تخلص إلى أحد الوجهين والطرفين، ولا يتمكّن ضبطها لانفتاحها على الانفلات والحرية من القيد والصيد.

ومن هنا، كانت حيرة النظر في الحقائق، لطلبهم صيدها في الأدلة المنصوبة والمتعارضة، ويُلحق ابن عربي بأهل النظر، في دليل العقل والخبر، أهل التجليات الذين لا يسلمون، بدورهم، من هذه الحيرة الدائرة

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 587.

والسارية؛ لأن المطلوب عزيز ومتمنع ومختلف، فحيرة البرهان والبيان في ترجيح الأدلة العقلية والنقلية المختلفة والمتعارضة، وحيرة العرفان في صور التجليات المتضادة والمتحولة، كما ذكرنا؛ إذ كلّ تجلٍّ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق، «فصارت الحيرة مركزاً إليها ينتهي النظر العقلي والشرعي (...) فالنظر العقلي يؤدي إلى الحيرة، والتجلي يؤدي إلى الحيرة، فما ثمّ إلا حائرة، وما ثمّ حاكم إلا الحيرة»<sup>(1)</sup>.

كلّ الطرق إلى المعرفة، في تجربة ابن عربي، بما فيها طريق العرفان، مشوشة ومدخولة لا تدرك إلا هكذا في استدارتها، نقطة نهاية الحيرة فيها هي نقطة بدايتها، فلا تصل في الطريق إلا إلى عين ما انطلقت منه، في ما يشبه تاريخاً للعودة<sup>(2)</sup>، وعين ما ارتحلت منه وتركته عين ما ارتحلت إليه ووجدته. غير أنّ صاحب البرهان القياسي يضيق بهذه الحيرة، ويطلب قطع اتصالها بدليله، فيسكن ويركن إلى دليل مرجح وطرف غالب، وصاحب العرفان الراحل في صور التجليات يقبل الحيرة طريقاً إلى المعرفة، ويعترف بإيجابيتها وفاعليتها في إعطاء الأمر على ما هو عليه، من تشويش واختلاف وتضاد، وتنازع وانفلات وانزلاق؛ بل يطلب مزيداً من الحيرة، ويقول: «اللهم زدني فيك تحيراً»<sup>(3)</sup>، فصارت عنده «الحيرة حقيقة الحقيقة (...) فلقد أفلح من

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 197-198.

(2) يقول ابن عربي موضحاً هذا الدور: «ما أعطاك إلا ما كان بيدك، فما زادك من عنده، ولا أفادك مما لديه إلا تغير الصور (...) كالمطر للأرض، وليس عين ما تطلبه من الارتواء سوى بخارها صعد منها بخاراً، ثم نزل إليها مطراً، فتغيّرت صورته لاختلاف المحلّ، فما شربت، ولا ارتوت إلا من مائها، ولو علمت ذلك ما حجبته المعصرات، فتحقّق هذا النوع من العلم في العلم الإلهي، فما أعطاك إلا منك، وما هو عليه فلا يعلمه منه إلا هو، فكلّ عالم فمن نفسه علمه». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 115.

(3) حديث منسوب إلى الرسول تردّد على ألسنة الصوفية وفي كتبهم، ولا يُعرف له سند نقلي صحيح. وهو وارد في كتابات ابن عربي. ينظر: الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 271.



حار»<sup>(1)</sup>، فكما أنّ «العلم بالله حيرة» فإنّ «العلم بالخلق حيرة»<sup>(2)</sup>؛ لأنه على الصورة دائر، «فأمرنا دائرة كله»<sup>(3)</sup>.

## 2-3- الحيرة السوفسطائية والحيرة العرفانية:

لعلّ عدم الوقوف في العالم على شيء ثابت وعلم مستقر، واعتبار الحقائق طيارة وسيالة، بالنظر إلى هوائيتها ومائيتها، (أي من هو ومن ما هو، الذي في الماهية، بما في صورتها في اللفظ العربي من إحالة إلى الهاء الموجودة في الهو والهواء والهباء، والميم الموجودة في الماء والماهو)، تكاد لا تنضبط حتى تنفلت، مع ما استتبع ذلك من إخراج العلوم والمعارف على صورة دائرة الحيرة والالتباس، هو ما جعل ابن تيمية، وكل المنكرين على ابن عربي، وعلى عرفانه، يعاملون مذهبه ومقالاته في الوجود والعالم، من حيث جمعها بين الضدين؛ المعرفة والإنكار، والعلم والجهل، والقول بالحيرة، معاملة مقالات أهل السفسطة والهذيان، المنكرين للحقائق الثابتة، والخائضين في الكلام بالألغاز والمعميات، التي لا تبين طريقاً سالكاً وواضحاً وثابتاً، فالهedy، في البيان الشرعي والبرهان العقلي، غير الهذيان في العرفان الصوفي<sup>(4)</sup>.

ومن ثمّة عُدّ القول في الحقائق على مذهب العرفان المنسوب، من المشنعين عليه، إلى الحلولية والاتحادية والوجودية، من جنس السفسطة، وقد عبّر عن هذا الحكم علي بن سلطان القاري، في قوله: «اعلم أنّ حقائق

(1) ابن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2005م، ص 60-61.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 280.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 298.

(4) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، مج 1، (ج 1/3)، ص 60-61. فابن عربي عنده «أكثر الاتحادية» تناقضاً وهذياناً غير أنّ «كثرة الهذيان خير من كثرة الكفر». في إشارة منه إلى انتقال هذيان ابن عربي إلى كفران، عند تلامذة مدرسته، من أمثال ابن سبعين والعفيف التلمساني.

الأشياء ثابتة، كما قال أهل الحق؛ لأن في نفيها ثبوتها حاصلة، خلافاً للسوفسطائية، حيث حملوها على الأمور الخيالية، ويلحق بهم الطائفة الوجودية، حيث رتبوها مما عدا خالقها، على الفضولات الاعتبارية، نظراً إلى جهاتها الباطنية والظاهرية، فتبعوا طائفة من السوفسطائية، حيث يزعمون أنّ حقائق الأشياء تابعة لاعتقاد المعتقدين في القضية<sup>(1)</sup>، كما عبّر عنه علاء الدين البخاري في ما ذكره من أنّ «الصوفية الوجودية جعلوا الحقائق خيالاً وسراباً، على ما هو مذهب السوفسطائية، ومن ثمة جعلوا الله -تعالى- أمراً اعتبارياً لا وجود له في الخارج»<sup>(2)</sup>. وجمع ابن تيمية بين ابن عربي وغيره من الفلاسفة والنظار والباطنية، مع ما بينهم من فروق في القول بالخيال، وسماهم أهل الوهم والتخيل، «كالملاحدة الإسماعيلية، وأصحاب رسائل إخوان الصفا، والفارابي، وابن سينا، والسهروردي المقتول، وابن رشد الحفيد، وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة، كابن عربي، وابن سبعين، وابن الطفيل، صاحب رسالة حي بن يقظان، وخلق كثير غير هؤلاء (...) وهم الذين يقولون: إنّ الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به أنّ الله جسم، فيتخيلون الأمر هكذا، وإن كان هذا كذباً، فهو كذب لمصلحة الجمهور؛ إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تُمكن إلا بهذه الطريق»<sup>(3)</sup>؛ أي أنّ الأنبياء، حسب من وصفهم ابن تيمية بأهل التخيل، إنما أتوا في رسالاتهم بأمور اعتبارية لا حقيقة لها في ذاتها، قصدوا بها التخيل الذي يسوسون به

(1) القاري، علي بن سلطان، الرد على القائلين بوحدة الوجود، (م.س)، ص 15.

(2) البقاعي، برهان الدين، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1980م، ص 186.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الثقافة والنشر، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1981م، ص 8-11.

العامة، ويدبرون به مصالحهم. وتبين من هذا التشنيع أنّ أصحابه قد فهموا، بقراءتهم المرجعية من: «الأمر الخيالية»، أنّها ما لا حقيقة له، أو أنّ ردّ الحقائق إلى الخيال البرزخي إنكار لكونها حقائق؛ لأن مرجعية الخيال عندهم هو المعنى الشائع في الموقف الطبيعي الساذج منه، الذي دعاه ابن عربي بـ: «الرؤية المعتادة»<sup>(1)</sup>، وبحجاب الطبع والعادة، وهو معنى الكذب والباطل وما لا وجود له<sup>(2)</sup>. وإذا اعترف ابن عربي بقول السوفسطائي بالاعتبارات الخيالية في رؤية الحقائق وإدراكها من القول العرفاني بالحضرة الوجودية للخيال، إلا أنّه يميز القولين من جهة الحكم على هذه الحقائق الاعتبارية، فالقول السوفسطائي يحكم عليها بعدم الحقيقة فيها، والقول الصوفي يعدّها حقيقة في ذاتها. يقول: «ولا يقرب من هذا المشهد إلا السوفسطائية، غير أنّ الفرق بيننا وبينهم أنّهم يقولون: إنّ هذا كلّ لا حقيقة له، ونحن لا نقول بذلك؛ بل نقول: إنه حقيقة، ففارقنا جميع الطوائف»<sup>(3)</sup>؛ أي إنّ ابن عربي يثبت الحقائق الاعتبارية الخيالية، كما أثبتّها السوفسطائية والحسانية، ويخالفهم في حكمهم عليها بالزيف، وعدم الصحة، ومخالفة الواقع، ويثبت وجود الأمور الخيالية الاعتبارية البرزخية من حيث هي حق، خلافاً لمن نفاها من أصحاب الطبع والعقل. فتميّز القول العرفاني بجمعيته بين إثبات انتساب الخيال إلى طرق المعرفة، وإثبات حظه من الحقيقة الوجودية؛ أي إنه واهب للمعرفة بالحقيقة، ومُعْطِ الأمر على ما هو عليه، لا على ما ليس عليه، فهو حقّ، ويعطي الحقيقة.

وقد رأى بعض من شتّعوا على القول بالحيرة في الحقائق والدور في الصور، واللجوء إلى حضرة الخيال وتعظيمها، أنّ ذلك من أثر الحشيش والمسكرات؛ إذ جوّز القائلون بالحيرة، في احتفائهم بالخيال بوصفه حقيقة

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص628.

(2) يقول ابن تيمية: «والخيال النوع الناقص، وهو الباطل الذي لا حقيقة له»، بيان تليس الجهمية، (م.س)، ج1، ص318.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص525.

في العالم، الجمع بين النقيضين، ورؤية المحالات والممتنعات والأغاليط، كما يقع للنائمين في أحلامهم ورؤاهم، وللسكارى في سكرهم وعربدتهم، وللمجانين في لوثة عقولهم، وعلى هذا، لا يكون ابن عربي، عند المنتقد، مجرد متأثر بمذهب الحسبانية والسوفسطائية، ولا مجرد مدمن للنظر في الحقائق والنصوص؛ بل رجل مدمن للحشيشة. وممن قالوا بأثر تناول الحشيش في الصدور عن الحيرة والخيال، وأخرجوا قولهم مخرج الخبر المؤكد، لا التأويل المحتمل، القاضي عضد الدين الإيجي، صاحب (المواقف)، حينما سُئل عن رأيه في كتاب (الفتوحات المكية)، فقال: «أفتطمعون لمغربي يابس المزاج، بحر مكة، ويأكل الحشيش، غير ذلك»<sup>(1)</sup>، مع ما يشتم من هذه العبارة من تحقير علوم أهل المغرب، إلى جناب علوم أهل المشرق. ونُقل عنه، أيضاً، قوله في ابن عربي: «يُحكى عنه أنه كان كذاباً حشّاشاً كأوغاد الأوباش»<sup>(2)</sup>. وذكر برهان الدين البقاعي، في تكفيره لابن عربي، أنه «لا يخفى على العاقل أنّ ذلك من الخيالات المتناقضة الحاصلة من الحشيش»<sup>(3)</sup>. وروى من كلام أبي أمامة محمد بن علي المعروف بابن النقاش، في نقد ما أسماه تعظيم الصوفية للخيال، قوله: «وهم متأهلون للخيال، معظمون له، ولا سيما ابن عربي منهم، ويسميه أرض الحقيقة، ولهذا يقولون بجواز الجمع بين النقيضين، وهو من الخيال الباطل»<sup>(4)</sup>.

ثم إنّ حجاب المعنى المستقر في الأذهان، من كون الخيال مقابلاً للواقع والحقيقة، مُقابلاً للمعدوم للموجود، هو الذي منع إدراك الحقائق الخيالية على ما هي عليه من ثبوت ووجود، وما تعطيه من حقائق مؤثرة في العالم، فابن عربي لا يتصوّر الخيال في كونه مضاداً للواقع والحقيقة، وإنّما

(1) البقاعي، برهان الدين، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، (م.س)، ص 182.

(2) المصدر نفسه، ص 182.

(3) المصدر نفسه، ص 182.

(4) المصدر نفسه، ص 162.

هو مرتبة من مراتب الحقائق الوجودية على اختلافها، وشكل من أشكال ظهور الحقيقة في العالم وتجليها فيه، بحسب ما تعطيه مواطن الظهور في المحسوسات، والمعقولات، والتمثيلات، ف «الحقائق الكونية على ثلاث مراتب؛ علوية وهي المعقولات، وسفلية وهي المحسوسات، وبرزخية وهي المخیلات»<sup>(1)</sup>.

فالخيال علم من العلوم، الذي تُعرف به الحقائق البينية البرزخية، ورَدَّت به المخاطبات الشرعية، ونصوص العقائد والأديان، وعُرفت الحقائق الممتنعة به، وصار بإمكانها الظهور من حضرتها؛ إذ لم يقبلها الحس ولا العقل في طورهما ومزاجهما، فلولا الخيال ما عُرف الحق، ولا عُبد، و«لولا ما فضل الإنسان على الحيوان، به جال وصال وافتخر وطال»<sup>(2)</sup>؛ بل «ما ثمة في العالم من يعطي الأمر على ما هو عليه، سوى هذه الحضرة الخيالية، فإنّها تجمع بين النقيضين، وفيها تظهر الحقائق على ما هي عليه»<sup>(3)</sup>. والحقيقة، عند ابن عربي، كما عرضناها سابقاً، هي الاختلاف والتماثل والتضاد، وما في العالم من امتزاج، وتشويش، والتباس، وتداخل، وتحول من صورة إلى صورة، وتبدل من حال إلى حال، فكانت الحقيقة في حقيقتها أشبه بالخيال، ومناسبة له، أو هي الخيال بعينه؛ ولذلك كانت أرض الخيال هي نفسها أرض الحقيقة عند ابن عربي<sup>(4)</sup>. وفهم الخيال على أنّه مرتبة من مراتب الظهور، والحقيقة على أنّها ما تعين وظهر في أعيان ومظاهر، نقل جذريّ لفهم مسميات الخيال، والحقيقة، والواقع، من الوجود الشئني والعيني والذاتي، إلى الوجود الاعتباري؛ أي نقل النقاش في هذه المسميات من الذات إلى المرتبة، بتأملها بوصفها ظاهرة لا واقعة، وفعلًا لا

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 344.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 379.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 126.

شيئاً، وظهوراً في المظاهر، لا وجوداً ذاتياً. فكلّ تبدل من حال إلى حال، وانتقال من صورة إلى صورة، هو من الخيال الذي يعطي حقيقة الظهور، «فإن هذا هو معنى الخيال عنده [أي عند ابن عربي] بتصريحه، لا ما يتوهم منه أنه أمر مُخيل لا وجود له في الخارج، وقد صرح الشيخ [ابن عربي] بأنّ الحق -تعالى- إذا ظهر في هذا الوجود الخيالي، ما يظهر إلا بحسب حقيقته لا بذاته»<sup>(1)</sup>، فتعيّن تمييز الوجود الذاتي الغيبي والمطلق، الذي تُجهل حقيقته وكيفيته، عن الوجود الاعتباري الإضافي؛ أي وجوده باعتبار أمر آخر، وبالتضايّف إلى موضوع مقصود، لتحقيق معنى الخيال وهو ظهور الظاهر في المظاهر. والظاهر تُعرف حقيقته من مظهريته، لا من ذاته، ويُدرك في صور التجليات.

لهذا الوضع الاعتباري في تحقيق الظهور، كان للخيال دور كبير عند ابن عربي في الوجود إيجاداً واعتقاداً، فبه افتتح توجّه الحق إلى العالم بالخلق ليُعرف أنّه خالق، ومنه ظهرت الصورة في الخلق، وعليه عُوِّل في تحقيق الاعتقاد والإيمان، «ولولا أنّ الحق عَلِم أنّ عندك حقيقة تُسمى الخيال، لها هذا الحكم، ما قال لك: اعبد الله كأنك تراه»<sup>(2)</sup>، وبه بُدئ الوحي، فأول ما بُدئ به الوحي إلى الرسول، كما في حديث عائشة، الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا، إلا جاءت مثل فلق الصبح، والرؤيا من الخيال، ثمّ بعد ذلك انتقل الخيال إلى المَلَك من خارج، فكان المَلَك جبريل يتمثل للنبي شخصاً من الأشخاص المدرّكة بالحس، فيُخاطبه...<sup>(3)</sup>. وابن عربي لا يعدم من الأخبار النقلية، والآثار الكونية، شواهد مؤكدة لدور الخيال في تحقيق

(1) الحسيني، عبد الرحمن العيدروس، لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، ضمن: رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - مصر، 2006م، ص 34-235.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 306.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 376.

المعرفة بالحقائق، يؤصل منها مذهب العرفان القائم على الاعتراف بالحقائق التخيلية البرزخية، بوصفها وهباً وإعطاءً الأمر على ما هو عليه، لا تزييفاً له، كما يعتقد الرسوميون والنظار. فالاعتقاد في الخيال والأمور الاعتبارية والإضافية لا يعني نفي وجود الحقيقة في العالم، ولا بطلان الحقائق، وزيفها، وفسادها، كما يرى الحسابيون وأهل السفسطة، وإن كانت البراهين السوفسطائية، عند ابن عربي، «تنتج حيرة هي أقرب إلى البراهين الوجودية في العلم الإلهي، من وجه، من البراهين الجدلية»<sup>(1)</sup>.

إن إدراك السوفسطائية للحيرة في الأدلة وتجليات صور الحقيقة بالاعتبار، لا بالوجود الذاتي، لزم عنه إنكار الحقائق من العالم، ونفيها جملة وتفصيلاً، وهو الإنكار والنفي، الذي لم يلزم عن القول بالحيرة في التجليات عند ابن عربي؛ لأن هذه الحيرة أعطته أن الحقيقة هكذا، تحوّل من حال إلى حال، وتبدّل من صورة إلى صورة، فأثبت الحقائق المختلفة من مواطنها التي تعطي الأمر، وغيره، وضده، ومثله، فتنوعت واختلفت، لنؤمن بها مقيدة بمجاليها، فهكذا هي، لا لنكفر بها جملة، بسبب ملاحظة التعدد، والاختلاف، والتضارب، والتنازع، كما بنت الحسابية السوفسطائية عقيدتها فيها.

## 2-4- جوامع الفهم على صورة جوامع الكلم:

إنّ تقريب ابن عربي للقول السوفسطائي من القول الصوفي العرفاني هو نظير تقريبه منه لقول الفلاسفة تارة، ولقول المعتزلة تارة، ولقول الأشاعرة تارة، ولقول أهل الحديث والأثر تارة، فقليل فيلسوف على مذهب أفلاطون، وعلى مذهب أفلوطين، وقيل غنوصي هرمسي وباطني، وقيل متكلم على مذهب الأشاعرة، وقيل على مذهب المعتزلة، وقيل على مذهب أهل الحديث. وفي تقريبه منه فقه الإمام مالك في مسألة، ومذاهب الأئمة الآخرين

(1) المصدر نفسه، ج2، ص170.

في مسائل، وميله في اجتهاد في الأصول إلى ظاهرية ابن حزم، قيل هو مالكي المذهب، وقيل حنبلي المذهب، وقيل بل ظاهري المذهب... وفي ميله في موقف شعوري إلى الإمام علي وآل البيت، وميله، في مواقف أخرى، إلى باقي الصحابة والخلفاء الراشدين، قيل: هو شيعي إمامي، وقيل: بل سنّي سلفيّ متعصب. وفي مقاربتة الصورة العيسوية من الحضرة المحمدية، والصورة المحمدية من الحضرة العيسوية، قيل: مسيحي في صورة مسلم، وقيل: مسلم في صورة مسيحي، وقيل: وثني يعبد الصنم والوثن، وقيل: اتحادي حلولي وجودي باطني، وقيل: مُخلط ملفق، وقيل: موفق موسوعي... فُنسب في كلّ هذه التقريبات والمقاربات، وفي غيرها، إلى كلّ المذاهب والأديان والأقوال، وليس في العالم نَحلة، ولا دين، ولا مذهب، ولا طريقة، ولا قول معروف أو مجهول، لم يُنسب إليه هذا الرجل، ولم تُختزل إليه أقواله، فرفع إلى مصاف ختمية الولاية، ودرجة المشيخة الكبرى في العرفان، وأنزل إلى الدرك الأسفل من الجهل، والإلحاد، والعصيان، فقليل: هو محيي الدين، وقيل: بل مميت الدين. فعمت الحيرة في أمره، ومعتقده، ومذهبه في الحقّ والوجود والعالم والعلم، كلّ من نظر بإنصاف، أو بغير إنصاف، إلى تجربته المتفردة مع الكون ومع النصوص، وإلى رحلته إلى الحقيقة، وفي الحقيقة، ذهاباً بالظاهر إلى الباطن، وعودة بالباطن إلى الظاهر، ودورانه مع الحقائق الدائرة، والصور المتحولة.

ولأنّ الرجل في الحقيقة كان برزخاً لكلّ النحل والمذاهب والآراء، فقد وافقها جميعها وفارقها، في الآن نفسه، لعثوره على الجمعية في جوامع الكلم، فناسبها بجوامع فهمه، وإخراجها تجربته الدينية، والإنسانية، والوجودية، مخرج التركيب الجدلي لأطروحاتها، والتي أعادت بناء المعرفة بظواهر الوجود والنصوص، من داخل جميع الأنساق الفكرية والدينية إلى غاية عصره، مع فتحها على المستقبل، وعلى الإمكانيات الاختلافية المتجددة القائمة فيها، حتى قال فيه من أهل الوقت والعصر، ما قيل من أنّه من أعمدة الحداثة؛ بل ما بعد



الحدائث... حين جعل اجتهاده برزخاً للعبور إلى ما وراء أفق عصره، وكان في نفسه هوى لصور جميع المعتقدات والمذاهب، كما نصح بذلك قارئه: «فياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير؛ بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هوى لصور المعتقدات كلها، فإن الله -تعالى- أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: ﴿فَإَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115]»<sup>(1)</sup>، وهو مقتضى ختم الولاية.

فمثلما كان النبي محمد خاتم النبوة من إتيانه جوامع الكلم، قرآناً وفرقاناً، كان الولي ابن عربي خاتم الولاية من تحصيله جوامع الفهم من القراءة البرزخية لكتاب الوجود وللكتاب المنزل، ولكل الأقوال الدائرة حولهما، فانتجت القراءة البرزخية فهماً جامعاً كمالياً للحقائق المبددة في العالم. فكلها لها من برزخيتها وجه ما إلى الحق المتوجّه عليها بالإيجاد، والتكوين، والتوسيع، ومن ثمة يشهد الفهم المتسع والمنفتح جميع الأقوال والكلم والفهوم والعقائد، من مرآة خياله المتسع. فيشهد من أوتي جوامع الفهم وجه الحق في كل ما يُعظمه النظر والعقلاء والشعراء، وأصحاب الملل والنحل، فلا يرمي به بسبب قائله، أو بسبب المجلى الذي ظهرت فيه صورته، من دين، أو عرق، أو عرف، أو طبع، أو مزاج، أو ناموس. وعنده أنه «ما أخطأ معتقد في اعتقاده، ولا جهل منتقد في انتقاده»<sup>(2)</sup>، فإنهم «قاربوا»<sup>(3)</sup>، وإن لم يبلغوا الأمر على ما هو عليه؛ أي لم يصبروا على الفهم، حتى يبلغ مبلغه، من إعطاء الأمر على ما هو عليه في كل أوجهه،

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 113.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 160.

(3) يستخدم ابن عربي مصطلح «المقاربة» أو «مقاربة الحق» أو «التقريب»، من حيث هو اصطلاح برزخي، لوصف ما تحصيل من فهم وحق في صور العقائد والمذاهب والأقوال، تجنباً منه لحكمي الخطأ والصواب عليها، وحتى لا يفوته، في الحكم عليها بالخطأ، وجه الحق فيها؛ لأن الصورة تعطي وجهي التعرف والإنكار، فتقاربهما، ولا تلغي أحدهما. انظر: الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 22.

فلهم أجر المجتهد من عدم خطئه مطلقاً في الاجتهاد، وإن لم يُصب الحكم على ما هو عليه، فوجب التفهُّم في الفهم.

غير أنّ تسليم ابن عربي لكلّ صاحب نحلة، أو مذهب، أو قول، بالحق الذي في نحلته، أو مذهبه، أو قوله، وكذا اتساع مرآة فهمه لجمع الصورة الكاملة المبدّدة في كلّ هذه العقائد، لا يقابله أصحاب العقائد والعلامات بالمثل، ليحكم الموطن فيهم، وهو موطن العلامة، التي يتعرفون وجهاً من الحق فيها، ويُتَكِرُون وجهاً آخر فيها، فهم في قبضتها؛ لأن العلامة قيد، وعقل، وعقد، تعطي الظفر والقبض من ذاتها، ولا تُعطي التسريح، ولا تُسرح الفهم. وصار القول بالتجلي المختلف للحق المطلق في كلّ المجالي، والمظاهر، والمواطن، والقيود، فلا يُقيده قيد من عقد أو علامة، عن قيد آخر، من «العلم الغريب الذي تغرّب عن وطنه، وحيل بينه وبين سكنه، فأنكرته العقول لأنها مُقيدة غير مسرحة»<sup>(1)</sup>. فعامة أهل العقائد يستريحون إلى الصورة من كونها علامة، وهي التي ظفروا به فيها، وعبدوه فيها، وأنكروه في غيرها، كما في حديث التجلي يوم القيامة. وصاحب التجليات من جمعيته في التلقي والفهم، لا يستكين إلى ما تعطيه العلامة من قيد، ولا يزن الحقّ بميزانها، فيرمي ما لا يقبله هذا الميزان منه، وإنّما يرى بكلّ ميزان ما وُضع له، ثمّ يُحكّم الميزان العام المعدّل لكلّ الموازين، فيسلم لكلّ طائفة ميزانها ووزنها، الذي تزن به في الموطن، الذي حَبَسَتْ فيه نفسها، وقدرت منه صورة الحقيقة. ويدعو ابن عربي هذا الموقف من العارف الجامع بـ «العلم الشريف الإحاطي»، الذي يسلم لكلّ طائفة طريقته، غير أنّه «لا يُسلم له أحد طريقته»<sup>(2)</sup>، فالعامل بالميزان العام، الذي هو فوق الموازين الخاصة، التي تقف عند موزونات الخاصة، قليل ونادر، «وهذه اللقمة لمن كان له حلق أوسع من الكونين، فأما من كان حلقه كالكونين، فلا توافقه، فإنّها

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 488.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 646.

أعظم من الكونين»<sup>(1)</sup>. فعلى قدر اتساع التلقي لاستقبال الواسع في اتساعه، تتسع الحقائق في الفهم الجامع والميزان العام المتنوع، وتصير قابلة لاستيعابها وتمثلها كما هي، ووزنها بمقاديرها.

إنّ القصد إلى الحقيقة يرسم طريقاً إلى الفهم؛ بل الفهم نفسه طريق مفتوح على كلّ الاحتمالات والواردات، ومن ثمة يقضي طريق الفهم بالسعي إلى جمع أجزاء صورة الحقيقة المبدّدة في العالم والإنسان، والمبثوثة في الآفاق والأنفس. فيكون الفهم، بهذا، ممارسة وتجربة على الطريق، لا آلة جاهزة للنظر؛ أي ممارسة للنظر، ونظراً في الممارسة، اشتغالاً على مرآة الفهم بالصل، حتى تتجلى فيها الحقائق وتظهر. ولما كانت الدنيا، عند ابن عربي، دار التباس وامتزاج<sup>(2)</sup>، فإنّ التخليص ليس سبيلاً إلا بنسبة من النسب، وبقيد من القيود، ونظر العارف في الفهم عن ربه، ينبغي أن يرتقي من الموقف الطبيعي الساذج المحكوم بالطبع والعادة، الواقف مع موازينه في القبول والرفض، والمقبوض عليه في قبضة الفكر، إلى الموقف الجمالي الصادر عن «التلقي الخلاق»<sup>(3)</sup>، والمتحرّر بخياله الواسع من قيود الأحكام الجاهزة القارة، فلا يقع نظره إلا على أحسن ما عند الناس، وأحسن ما في العالم. حتى إن جادل طلب في جداله «التي هي أحسن»، وليس الأحسن رمية بما يظنّ أنّه الأسوأ والآنكر، وإنّما بالنظر إلى هذا الموسم بالسوء والمنكر، نظرة جمالية، تشبّهاً بصاحب جوامع الكلم، والرحمة المهداة، ورؤية للحقيقة الوجودية من مرآته الجميلة، التي هي الحقيقة المحمدية، «وأفضل المرائي، وأعدلها، وأقومها مرآة محمد ﷺ، فتجلى الحق فيها أكمل من كلّ ما يكون»<sup>(4)</sup>.

(1) ابن عربي، الرسالة الوجودية، (م.س)، ص 43.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 249.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 494.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 433.

ومما يذكره ابن عربي من خبر هذه المرأة المحمدية الجميلة، تأسيساً وتأسيساً وتأسيساً، ما أوردناه سابقاً ممّا رُوِيَ عن النبيّ من قوله في الميّتة حين مرّ عليها: ما أحسن بياض أسنانها! وقال من كان معه: ما أنتن ريحها! «فما وقعت عينه ﷺ إلا على أحسن ما كان في الميّتة، فهكذا أولياء الله لا ينظرون من كلّ منظور إلا على أحسن ما فيه، وهم العمي عن مساوئ الخلق، لا عن المساوئ، لأنّهم مأمورون باجتناّبها»<sup>(1)</sup>، وما هذه الرؤية الجمالية في الحقيقة المحمدية، إلا من الصورة التي بينه وبين ربه، وكان منها خطاب الوحي والرسالة، ومنها بُعث رحمة للعالمين لا عذاباً، ورحمة مهداة، لا عقوبة معجلة ومملاة، فاستفتحت ختمية رسالته باسمه الرحمن الرحيم. وبالحكمة الجمالية تقيدت روحانية جبريل، بصورة الصحابي دحية الكلبي، وكان من أجهل أهل زمانه، لكنّه أحسنهم صورة، فكان جبريل ينزل على النبي في هذه الصورة الجميلة «إشعاراً من الحق - سبحانه - إلى محمد ﷺ أنه ما بيني وبينك يا محمد إلا صورة الحسن والجمال، وهي التي تكون عندي»<sup>(2)</sup>، فقهر الجلال في نزول الشريعة، وما تضمنته من أمور الوعيد والزجر، لا يُلَطِّفه ولا يُسكِّن جأشه إلا الصورة الجميلة، «فتكون بُشرى له»<sup>(3)</sup>.

من هذه المرأة المحمدية المصقولة الجميلة، نظر العارفون، ممن سماهم ابن عربي، في ما تقدّم نقله عنه، أهل الأنس والجمال والرحمة، ومنها كان فهمهم المسرح المبسوط غير المقبوض «إذا نظروا في القرآن، وفي الأشياء كلها، لم تقع عينهم إلا على حُسن وجمال، لا غير ذلك، كان ذلك ما كان، وإذا قرؤوا القرآن، لم يتفهم لهم من صور الممقوتين إلا ما تتضمنه من مصارف

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 226.

(2) ابن عربي، مراتب علوم الوهب، منشور مع كتابه: الرسالة الوجودية، (م.س)، ص 179.

(3) المصدر نفسه، ص 179.

الحسن، فعلى ذلك تقع أعينهم (...) فيأخذون من كلّ صفة ما يليق بهم في طريقهم، فيصرفون ذلك إليهم بالوجه الأحسن، فيتنعمون بما هو عذاب عند غيرهم، والصورة واحدة، والمتصوّر مختلف، لاختلاف الناظرين»<sup>(1)</sup>.

إنّ تدبير صورة الجميل في الجليل، كمال في المعرفة؛ لأنّه تغليب للرحمة والمحبة السابقتين، وعودة إلى حقيقتيهما الرَّحْمِيَّة، التي منها افتتاح الوجود، والكتاب، والصور، ومنها تولد الاختلاف، والتعدد، والتنوع، فرؤية آثارهما في كلّ العالم، والتعرض لنفحاتهما، والتأثير بهما في الخلق، مطلب الإنسان الكامل المنفتح؛ ولذلك لم يكن لهذا الإنسان أن يزهد بالجملة في شيء من الوجود، كما يزهد الزهاد في الدنيا، أو في شيء منها، «فالعارفون هم الكمل من الرجال، فلهم الزهد والادخار، والتوكل والاكتساب، ولهم المحبة في جميع العالم كلّ، وإن تفاضلت وجوه المحبة، فيحبّون جميع ما يقع في العالم بحبّ الله في إيجاد ذلك في الواقع، لا من جهة عين الواقع. فاعلم ذلك فإنّ فيه دقيق مكر إلهي لا يشعر به إلا الأدباء العارفون، فإنّ العارف يعلم أنّ فيه جزءاً يطلب مناسبة من العالم، فيوفي كلّ ذي حقّ حقه، كما أعطى الله كلّ شيء خلقه»<sup>(2)</sup>، فالعين المُسرّحة لا يناسبها في الرؤية والمشاهدة إلا العين المُسرّحة كذلك، فكان العالم كلّهُ مَسْرَحاً لعين العارف المتشكّل بصورة معروفه المُسرّح؛ ولذلك قلنا: إنّ صورة جوامع الفهم في القراءة البرزخية، على صورة جوامع الكلم والنصوص، من قول الجنيد إمام الطائفة، في جوابه عن سؤال المعرفة والعارف: «لَوْ نُ الْمَاء لَوْ إِنَّهُ»<sup>(3)</sup>؛ أي المتلون في فهمه بحسب المواطن المختلفة، التي تضعه فيها معرفته. فمعرفته متشكلة بحسب موضوع هذه المعرفة، أو بأدق من ذلك، هي متشكلة بحسب الموضوع المعطى للمعرفة؛ أي المعروف، على غرار

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 136.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 584.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 662.

الجواب الجامع للفينومينولوجيا، حينما حددت مهمتها التاريخية في بحث كيفية حصول المعرفة، وكيفية ظهور موضوعها، بطرح سؤالين هما: ما معنى أن تعرف؟ وما معنى موضوع المعرفة؟<sup>(1)</sup>، تجيب عنهما معاً جواباً واحداً مُركباً ومندمجاً، يتحدّد منه الموضوع بوصفه معطى للمعرفة؛ أي متضائفاً إليها، كما تتحدّد منه المعرفة من حيث هي قصد إلى موضوع للمعرفة، فيكون كوجيتو فينومينولوجيا المعرفة: أنا أعرف المعروف، على غرار: أنا أفكر المفكر فيه، حيث لا ينفصل موضوع المعرفة عن فعل المعرفة؛ أي لا ينفصل توجه الذات عن قبول الموضوع واستعداده.

### 3- المفارقة في الصورة والنفاد في المعرفة:

إنّ تشكل المعرفة، بحسب موضوعها، هو من رؤية الصورة بحسب مَجْلاها، فما تظهر صورة إلا من مفارقتها موطناً، وتجليها في موطن غيره، فيحكم عليها كلّ موطن تغترب عنه، أو تظهر فيه، بحكمه، فتتخذ شكله. وإذا دخل العارف موطناً، تشكّلت معرفته بحسب هذا الموطن، وذهبت أو نفدت في موطن آخر، فهي في مفارقة دائمة للمواطن، واغتراب متواصل، فلا يُدرك منها إلا النفاذ والعبور، من مفارقة موطن إلى موطن غيره، لقول الحق: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَفْءَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [التحل: 96]، فالموطن يحكم عليها بحكمه، فإن كان العارف في موطن الجمع انصبغت معرفته بالجمع، ونفدت معرفته بموطن الفرق، وإن كان في موطن الفرق، انصبغت معرفته بالفرق، ونفدت معرفته بموطن الجمع، فـ: «الحُكْمُ لِلْمَوَاطِن»<sup>(2)</sup>، التي تنصبغ الحقائق بها، وتتلوّن بحسبها، كما تتلوّن المعرفة بحسب موضوعها، «فمن مرَّ على موطن انصبغ به»<sup>(3)</sup>.

(1) E. Housset, Husserl et l'énigme du monde, Seuil/Points, Paris, 2000, p. 27.

(2) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، (م.س)، ص 39.

وكذلك: الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 108-109.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 108.

لذلك كانت المعرفة في المَواطن تُعطي المفارقة والنفاذ، «فإنك تفارق ما أعطاك الحق من العلم به في موطن آخر، فتحكم عليه -تعالى- في كلّ موطن، بحكم ما هو عين الحكم الذي حكمت به عليه في الموطن الذي قبله (...)»، فالذي عندنا من العلم به تعالى في موطن ينفذ في موطن آخر، وما عند الله من علمه بنفسه باق، لا يتغيّر، ولا يتبدل، ولا يتنوع بتنوع المواطن<sup>(1)</sup>. وما ذلك إلا بسبب ما نُصب في كلّ موطن من علامة هي أفق الرؤية والمعرفة، وعند هذا الأفق يتوقف الفهم، ولا يتجاوزه، ولا يُفارقه. فمن دخل موطن النظر العقلي، لم يُدرك الحق إلا منزهاً، ولا يتمكن له في هذا الموطن إلا تجريد الحق وسلب صفات التشبيه عنه، ونفي الصورة عنه، فإن دخل موطن الخيال أمكنه إدراكه في الصور الجسدية والتشبيهية، وفي كلّ موطن تنفذ فيه المعرفة، ولا تحصل الإحاطة بالمعروف؛ بل قد يُنكر موطنٌ معروف موطنٍ آخر. ولا يخلو العارف عن المواطن، وهذه غاية العلم بالحق، صورة تُعرَف وصورة تُنكر، فهو المعروف والمجهول في الآن نفسه، وهو هو وليس هو هو، وما ذلك الحكم إلا للمواطن، «وإذا كان الحكم للمواطن، عرفت أنك إذا رأيت الحق تعالى، ما رأيته، فأثبت ذلك الحكم للمواطن، حتى يبقى الحق تعالى مجهولاً أبداً»<sup>(2)</sup>.

ولا تخلص للعارف رغبته في مفارقة المواطن، إلى غير موطن، والفرار من قبضتها وحكمها، لمشاهدة الحقيقة الإلهية على إطلاقها، والمتحولة من موطن إلى موطن، كي لا تكون في قبضة موطن دون موطن، وكي لا تُعرف فتُضبط، وتكون تحت حُكم المعرفة المقيدة؛ لأنّ هذا العارف، بدوره، في موطن التقليب والتحويل والتغيير، فهو -وإن فارق موطن- لم يُفارق كل المواطن؛ إذ منها موطن رغبته في المفارقة، وهو موطن التحول والشؤون

(1) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، (م.س)، ص 39. والفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 108.

(2) المرجعان نفساهما، والصفحتان نفساهما.

والصور، وليس إلا الخيال الذي يطلقه عن مواطن، ويحكم عليه بموطنه، ولا يتمكن لمعرفته إلا أن تنفذ، حتى يبقى الحق مجهولاً أبداً للخلق، معروفاً لنفسه وذاته. والحقيقة المتلونة التي يحصلها العارف هي تجلي المتجلي في الصور، والمعرفة بصور التجلي، أو بالمتجلي في الصور، معرفة بالحقيقة على ما هي عليه في ظهورها في المواطن، وليست معرفة بالذات في إطلاقها وعمائها، فلها الغيب الدائم، ولا تكون موضوعاً للمعرفة، وغاية المعرفة بصور التجليات معرفتها في المفارقة وبالمفارقة؛ أي بالجريان معها في كل المواطن، من غير أن يُفارق المواطن بالجملة، فيعتقد فيها بالجملة، ولا يحصر الحق في موطن اعتقاد، يقيده بعلامته، ولا يُطلقه عن المواطن كلها التي يتجلى فيها، فيراه في الحضور والغياب معاً، وفي الوجود والفقْدان معاً. وصورة هذه المعرفة المفارقة أن يحفظ صورة ما رآه، وأن ينساها في الآن نفسه «احفظ صورة ما رأيت، وألّه عنها»<sup>(1)</sup>؛ أي أن يُبقي الصورة في المفارقة، تحقيقاً لنفاد المعرفة ونسيبتها، من انتقالها مع الصورة من موطن ظهور إلى موطن ظهور آخر، دوراناً مع شؤون الحق في الصور، لا مع الحق في ذاته، ما دام «الشأن الإلهي فيه السيلان»<sup>(2)</sup> الدائم، فيكون تنزيه الحق، في موطن المعرفة المفارقة، أن يُثبت له جميع الصور، التي تجلى فيها بحسب المواطن، وأن يُثبت، في الآن نفسه، أن ما له صورة تضبطه وتحيط به، «فله جميع الصور، وما له صورة تقيده»<sup>(3)</sup>.

### 3-1- تنزيه العلامة ورداء العظمة:

لأنّ المفارقة لا بُدّ منها في الصورة، للارتحال والتحوّل في حقيقتها، ولأنّها تبع لمواطن ظهورها، كان الطريق إليها سياحة وتلوناً؛ أي اغتراباً

(1) ابن عربي، رسالة الأنوار، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 147.

(2) ابن عربي، كتاب أيام الشأن، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 68.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 661.



وارتحالاً متواصلين في المواطن. ومن هذا الفهم تفهم ابن عربي اختلاف الأديان والمذاهب في تقدير الصورة على ما هي عليه حقيقتها في الظهور في علامات العقائد؛ إذ لا بد من مظهر ما للظهور، حيث يتوقف عنده صاحب العلامة، ويَعْبُرُهُ صاحب التجلي إلى مظهر غيره، حتى لا يكون محكوماً بعلامة دون علامة، ومظهر دون مظهر؛ أي حتى لا يتقيد فهمه بفهم غيره، ف«ما تعبدنا الله بفهم غيرنا»<sup>(1)</sup>، وكما لا ينبغي لصاحب التجلي أن يتقيد بفهم غيره، لاختلاف الأفهام المطلوب للتجلي المتنوع، وللمعرفة النافذة، فإنه، في المقابل، لا ينبغي له أن يُقَيَّدَ غيره بفهمه، ولا أن يُلْزَمَ الناس بمفهومه، وبحصيلة معرفته؛ لأنها تجربته مع الصورة، ولا تتكرر في المجالي المختلفة، كما لا تتكرر في المجلى الواحد؛ إذ كان صاحب التجليات نفسه متعددًا مختلفًا في أحواله، يفارق حالاً وموطناً إلى حال وموطن، فيتحول عنده الفهم ويتنوع بالحال والموطن. فمهما اتسعت تجربته مع صور التجليات، فإنها لا تُعْطِي إلا المفارقة في حقه، وليس بالإمكان نقل هذه التجربة إلى غيره، لأنها تنقيد بالحال، وتنقد بالموطن، وتدور مع صاحبها وجوداً وعدمًا؛ ولذلك يقول ابن عربي: «وما تعبد الله الناس بنظري فهو حكم يخصني، أعطانيه دليلي»<sup>(2)</sup>.

ف ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ﴾ [البقرة: 60]؛ إذ وحدة المشروب لا تنفي اختلاف المشارب، فالماء هو الماء، اختلف مشربه بحسب حال الشارب: «ماء زمزم لما شرب له»<sup>(3)</sup>، كما اختلف بحسب موطن الظهور، فسالت به الأودية، فأعطت الأنهار والبحار والآبار والعيون والبرك: ﴿أَنْزَلَ

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 403.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 480.

(3) حديث رواه أحمد وابن ماجه. ولفظه عند ابن ماجه، عن جابر بن عبد الله: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: ماء زمزم لما شرب له». سنن ابن ماجه، كتاب المناسك، باب الشرب من زمزم، الحديث رقم 3062.

مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» [الرّعد: 17]. ويرى ابن عربي أنّ هذه صورة ما يُعطيه التجلي الجمالي في القلوب، فـ «القلوب بمنزلة الأرض، تُنبِت ألواناً من العقائد، والقرآن بمنزلة الماء يمد الكل، فافقه جيداً»<sup>(1)</sup>.

إنّ القول بوحدة الوجود، بعيداً عن أحكام الذات المتعالية، وعواطف التقديس والتنزيه المطلقين، لا يعني إلا سريان هذه الحقيقة الوجودية في الموجودات المختلفة، والقائلون بهذه الوحدة، «لم يروا الكل واحداً؛ بل عن واحد»<sup>(2)</sup>، فقبل الحق تنوع سريانه وتجلياته في العقائد والأكوان، عرفه من عرفه، فلم يرَ إلا واحداً في الكثرة الاختلافية، وأنكره من أنكره، عن حق؛ لأنه ليس في قوته وحقيقته إلا معرفته في علامة محدّدة هي دليله الذي يملكه، وفي سلب غيرها من العلامات تنزيهاً لعلامته وعقيدته من أن يرى غيرها، والحق عند الكل، «فالحق يكون مع العبد بحسب حال العبد: أنا عند ظن عبدي بي، فليظن بي خيراً. فأيّ شيء كان حال العبد، كان الحق معه بحسبه، يُعامله به»<sup>(3)</sup>.

في هذا السياق نفهم لِمَ عدّ ابن عربي التعظيم والتقديس والتنزيه والتأليه أحوالاً للقلوب، وأوصافاً للمتجلّي له، لا للمتجلي؛ لأنّ المتجلي لا يظهر إلا بحسب المظاهر، فتنبُع صورة تجليه المجلّى في الحكم عليها بالتعظيم مثلاً؛ أي أنها تكون بحسب ما مع كلّ معتقد من علامة تعظيم، يُعظم فيها معبوده وينزهه عن علامات غير معتقده، ويتعوّذ منه إذا تجلّى فيها، وينكره، ولا يعرفه. وبعبارة ابن عربي، فالعظمة من آثار القصدية والتضاييف بين مُعظّم ومُعظّم، «ولو كانت العظمة حالة للمرئي، لَعظّمه كلّ من رآه، والأمر ليس كذلك، وقد ورد في الحديث الصحيح أنّ الله يتجلّى يوم القيامة لهذه الأمة،

(1) ابن عربي، شجون المسجون وفنون المفتون، منشور مع كتابه: الرسالة الوجودية، (م.س)، ص 105.

(2) المصدر نفسه، ص 98.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 473.

وفيه منافقوها، فيقول: أنا ربكم، فيستعيذون منه، ولا يجدون له تعظيماً، وينكرونه لجهلهم به، فإذا تجلّى لهم في العلامة التي يعرفونه بها أنّه ربهم، حينئذ يجدون عظمته في قلوبهم، والهيبة. فلهذا قلنا، في قوله: العظمة ردائي؛ أي رداؤه الذي تلبسه عقول العلماء به، وجعلها رداء، ولم يجعلها ثوباً، فإنّ الرداء له كمية واحدة، والثوب مؤلّف من كميات مختلفة، ضمّ بعضها إلى بعض، كالقميص، وكذلك الإزار، ولم يقل السراويل لأنّ ذلك أقرب إلى الأحدية، من الثوب المؤلّف، لتنوع الشكل<sup>(1)</sup>. مُرادُه أنّه لو كان حجاب العظمة، الذي يرون المعظم منه ثوباً، لا رداء، لرأوا الواحد رؤية اختلاف وتنوع في العلامات، فلم يتمكن لهم إلا أن يروا الواحد المعظم في الرداء الأقرب إلى الأحدية، من حجاب الثوب الأقرب إلى التركيب والتنوع والاختلاف. ويرى ابن عربي أنّ الرداء أو الإزار، الواردة بهما أحاديث صحيحة، ما اتُّخذ في حق الحق إلا للوقاية، حتى لا يُعرف ما يُخفيه ويواريه. علماً بأنّ للرداء أو الإزار وظائف أخرى، «واعلم أنّ الإزار يُتخذ لثلاثة أمور: الواحد للتجمل، والثاني للوقاية، والثالث للستر، والمقصود في هذه الثلاثة الوقاية»<sup>(2)</sup>؛ إذ الوقاية وحدها من يحقق في الإزار والرداء معنيي الاقتراب والابتعاد؛ ولذلك أمر الناس بتقوى الله، التي تجنّبهم سخطه، وتقربهم من رضاه؛ أي تبعدهم عن وجهه في الصورة، وتقربهم من وجه آخر منها، والحق هو هو، لا يحجبه شيء في ذاته عن خلقه، وإنما هي أسماء تبقى بعضها بعضاً.

إنّ كلام ابن عربي، هنا، عن المعظم لا عن العظيم في حدّ ذاته؛ أي عن العظيم الذي يُعطيه الحجاب، أو تُعطيه الرؤية القلبية هكذا معظماً في علامة، فإنّ جهل ولم يُعرّف لم يجد له الرائي في علامته عظمة، ولا تقديساً، وتعوذ منه بنظير تعوذ أصحاب العلامات في الآخرة، بقولهم: نعوذ

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 103.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 103.

بالله منك، ولم يحصل لهم تعظيم، إلا عند إتيانه في حجاب علامة التعظيم والتقدس التي بينه وبينهم، فيقولون آنذاك: أنت ربنا؛ إذ عرفوا عظمتهم من العلامة التي بينهم وبينه، فهي العظيمة والمعظمة.

يصدر ابن عربي، في هذا القول، عن مذهبه العام في الأسماء والصفات، من حيث هي عنده نسب وإضافات، فالعظمة نسبة بين المعظم والمعظم، كما أنّ المعرفة نسبة بين العارف والمعروف، والعلم نسبة بين العالم والمعلوم، والصورة نسبة بين المتجلي والمتجلى له، فلا يُتَعَقَّل أحد الطرفين إلا بالطرف الآخر، نسبة برزخية بينهما، ونسبة برزخية، أيضاً، بين قولين، أحدهما يرى الصورة تابعة للمرئي مطلقاً، وثانيهما يرى الصورة تابعة للرائي مطلقاً، والقول البرزخي بينهما قول بالمفارقة في الصورة، تُعْطَى الأمرين، من النسبة بينهما، «فبالربوبية وجدت العبودية، وبالعبودية وجدت الربوبية، فلا تَعَقَّل لإحدهما إلا بالأخرى، كالمعلومية لا تتحقق إلا بالعالمية، والعالمية لا تتحقق إلا بالمعلومية (...) وكلتا المرتبتين لا وجود لهما إلا بتعقل الصفة العلمية، ولا وجود للصفة العلمية إلا بتعقلهما، وكل واحد من العلم والعالم والمعلوم نسبة، فما وُجدت النسب إلا بالنسب»<sup>(1)</sup>.

ومن بين الأخبار، والآثار، والنصوص، التي اشتغلت عليها هرمينوطيقا ابن عربي، في اتجاه إثبات برزخية الأسماء، وحقيقتها المفارقة والبنية، الخبر الذي رواه الحافظ أبو نعيم في (دلائل النبوة)، وفيه: «أنّ جبريل أخذ رسول الله ﷺ، فأسرى به في شجرة فيها كَوْكُرِي طائر، فقعده جبريل في الواحد، وقعد رسول الله ﷺ في الآخر، فلما وصلا إلى السماء الدنيا، تدلّى إليه شبه الرفرف درأً وياقوتاً، فأما جبريل فغشي عليه، وأما محمد ﷺ، فبقي على حاله، ما تغيّر عليه شيء. فقال رسول الله ﷺ: فعلمت فضل جبريل

(1) الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، منشور مع كتابه: المناظر الإلهية، نشر الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م، ص 105.

عليّ في العلم؛ لأنه كان أعلم بما رأى، وأنا ما علمته. فالعظمة، التي حصلت في قلب جبريل إنما كانت من علمه بما تدلّى إليه، فقلّب جبريل هو الموصوف بتلك العظمة، فهي حال للرائي لا للمرئي<sup>(1)</sup>.

إنّ القول بكون العظمة حالاً للرائي لا للمرئي، لا ينفي عنها أنّها نسبة بينهما، فهي حال للرائي من تعلّقها الخاص بالرائي، وهي من تعلّقها بالمرئي، معلومة فيه ومجهولة لنا لا تُعرف، والتغيّر لم يكن في المرئي من حيث الذات، ولا الرائي من حيث الذات، ولا في موضوع الرؤية، ولكن التعلق هو المتغير، والتعلق نسبة، فقد أعطى المرئي في محلّ جبريل العظمة، ولم يعطها في محلّ محمد في الموطن، لعدم علمه في الوقت بما رأى، فقد رأى مظاهر، ولم يرَ الظاهر فيها، وجبريل رأى الظاهر في المظاهر؛ ولذلك عرفه، فأعطى المرئي من النسبتين، أمرين، تعظيمه وعدم تعظيمه، فهو العظيم في ذاته الغنية عن العالمين، لكن طلب العظمة الظهور أعطى في محلّ صورة ظهور: هو، وأعطى في محلّ آخر صورة بطون: ما هو. وهذا معنى كون العظمة حالاً للرائي، من حيث كونها علامة بين الرائي والمرئي، والمرئي يعطي بتجليه كلّ حال، فيراه المتجلى له في الحال التي تناسب علامته.

فالحقّ في تعرّفه في الصورة، أو في إنكاره في الصورة، هو هو، فله صورة التعرف، كما له صورة الإنكار؛ إذ صورة الإنكار هي، أيضاً، صورته ظهرت في النفي والسلب، والمحو والنسيان والحجاب، حتى يبقى مجهولاً أبداً، لا يُحاط به فيها، ولا يُعرف مع تجليه فيها أنه هو، فصحّ، عند ابن عربي، قول القائل ليس هو، ولست ربنا، ونعوذ بالله منك، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: 17]، و﴿لَنْ تَرَنِ﴾ [الأعراف: 143]، وأنّى أراه... وصحّ إنكار من أنكر أن يكون الضمير، في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، عائداً إلى الله، وأعادته على آدم، ونفى الصورة عن ربه تقدساً وتعظيماً

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص103.

وتنزيهاً لاعتقاده. وصورة التعرف هي، أيضاً، صورته، ظهرت في الإثبات. وصحّ، عند ابن عربي أيضاً، قول القائل: أنت ربنا، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَحِيمٌ﴾ [الأنفال: 17]، و﴿فَسَوْفَ تَرَيْنِي﴾ [الأعراف: 143]، وترون ربكم، وصحّ إثبات من أثبت عودة الضمير، في حديث الصورة المذكور، على الله، وأثبت لربه صورة تعظيم يعظمه منها. وتصحيح الصورتين، عند العارف صاحب التجليات، راجع إلى الشؤون التي عليها الحق، فهو المعروف المجهول، والأول والآخر، والظاهر والباطن، وغاية الإحسان في عبادته معرفته في «كأن»، فكأنه هو، لا يقيده قيد عن التجلي في كلّ القيود، ولهذا حمده الرسول على كلّ حال؛ «لأنه المعطي بتجليه كل حال»<sup>(1)</sup>، وأثنى عليه بما لا يحصى عليه من ثناء، في كلّ اسم سمى به نفسه، أو علّمه أحداً من خلقه، أو استأثر به في علم الغيب عنده، فلا يعرفه أحد فيه؛ إذ لو عُرفت كلّ أسمائه لكان محصوراً محدوداً، ومعرفته لا تتحقّق إلا بالنفاد بين المواطن، والضياع بين الصور، والاغتراب في موضوع المعرفة. فصور تذهب وصور تجيء، هذا حالها في تحولها، وارتحالها، ومفارقتها الدائمة لمواطن ظهورها.

### 3-2- من المبانيّة في الذات إلى المناسبة في الصورة:

اتّجهت عواطف التقديس والتسبيح والتنزيه، سواء في القراءة المرجعية، أم في القراءة التأويلية، إلى إثبات المبانيّة بين الحق والخلق في الصورة. فمشتبو الصورة للحق أثبتوها من جهة ورود النصوص المرجعية بها، وأنها صفة ذاتية، تتعلق بها الرؤية في عالم آخر موعود، وأنه لا تعلّق لها بأيّ مخلوق لمبانيّة الحقّ خلقه، ونفاة الصورة عن الحقّ، وإن وردت بها نصوص، فإنّها عندهم تُتأول على أنّها بمعنى الصفة، أو أنّها صورة غيره يأتي بها لا صورته، وكلا الموقفين: الإثبات والنفي يقرّان بانفصال الحقّ عن الخلق، وعدم مشابهته لهم في أيّ وجه، فلا صورة يجتمعان فيها، فرفعاً،

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 305.

بذلك، أيّ مناسبة، أو رابطة بين من له العلو والكمال المطلقان، ومن له السفلى والنقص المطلقان، فلا يلتقيان أبداً في صفة، أو مناسبة، أو حد من الحدود، أو صورة من الصور، كما لا يجتمع ضدان في الحكم الواحد.

ويرى ابن تيمية أنّ أصل ضلال ابن عربي، ومن معه من الوجودية والاتحادية والحلولية، الموصوفين عنده بالملاحدة، أنهم يقولون بعدم مباينة الحق للمخلوق، ف «أصل ضلال هؤلاء أنهم لم يعرفوا مباينة الله - سبحانه - للمخلوقات، وعلوّه عليها، وعلموا أنّه موجود، فظنّوا وجوده لا يخرج عن وجودها، بمنزلة من رأى شعاع الشمس، فظنّ أنه رأى الشمس»<sup>(1)</sup>.

فهم ابن تيمية، من قراءته المرجعية، أنّ القول بالمناسبة بين الحق والخلق هو قول بالمماثلة والمشابهة الذاتية بينهما؛ أي «أنّ وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه»<sup>(2)</sup>، سعيّاً من أصحاب هذا القول إلى رفع التمييز والفرقة «الثابتة» في العقيدة في الرب، وتحقيق جمع يزيل الكثرة، حسب ابن تيمية. وعلى الرغم من أنه، في معرض مواجهته للعرفان الصوفي، يشدّد على نفي المناسبة بين الحق والخلق نفيّاً مطلقاً، وعدّ أيّ قول بالمناسبة، من أيّ كان، قولاً باطلاً وفاسداً ومن الأصول الكفرية، فإنّه يتبنى، في سجاله مع نفاة الصفات من أصحاب التنزيه المطلق، تفصيلاً آخر، وموفقاً يميل إلى جعل المناسبة متحقّقة من وجه من الوجوه، وباعتبار حيثيات أخرى يستحضرها خطابه من المرجعية اللغوية والدينية؛ حيث انقسم مفهوم المناسبة عنده إلى ما هو صفة كمال وإيمان، وما هو صفة نقص وإلحاد، وميّز بين المناسبة التي بمعنى القرابة والمماثلة، فرفضها ونزّه عقيدة الإسلام في الرب عنها، والمناسبة الدالة على معنى الموافقة في معنى من المعاني، فأقرّها وأثبتها، يقول: «لفظ المناسبة لفظ مجمل، فإنّه قد يُراد به التولد والقرابة، فيقال هذا نسيب فلان ويناسبه، إذا كان بينهم قرابة مستندة إلى الولادة

(1) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 1 (ج 3/1)، ص 82.

(2) المصدر نفسه، مج 1 (ج 3/1)، ص 21.

والآدمية، والله -سبحانه- منزّه عن ذلك، ويُراد بها المماثلة، فيُقال هذا يناسب هذا؛ أي يُماثلُه، والله -سبحانه وتعالى- أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد. ويُراد بها الموافقة في معنى من المعاني، وضدّها المخالفة، والمناسبة بهذا الاعتبار ثابتة، فإنّ أولياء الله -تعالى- يوافقونه فيما يأمر به فيفعلونه، وفيما يحبه فيحبونه<sup>(1)</sup>، ومن هذه المناسبة، بمعنى الموافقة، ذَكَرَ أنّ الله وتر يحبّ الوتر، جميل يحبّ الجمال، علّم يحبّ العلم، نظيف يحبّ النظافة، محسن يحبّ المحسنين، مقسط يحبّ المقسطين، إلى غير ذلك من المعاني، التي يجتمع الرب والعبد فيها اجتماعاً في حبّ الفضائل، وكره الرذائل، اجتماع أمر بمأمور، وناو بمنته، في طلب الفعل المستحسن، أو الانتهاء عن الفعل المستقبح. فابن تيمية، إذاً، لا يرى أيّ استبشاع لهذه المناسبة الجامعة، بمعنى الموافقة التي تقتضي انسجاماً بين العبد في إتيان الطاعات واجتناب المخالفات، وبين الرب في كونه آمراً ناهياً يؤتى أمره، ويجتنب نهيه، فتحصل المناسبة من هذا المدخل الفقهي الرسومي وحده، ولا مدخل آخر سواه، يتعدّاه العبد في طلب مناسبة أخرى تُخرجه عن عبوديته ومربوبيته لرب مباين له، لا يجتمع معه في شيء، في ذاته أو صفاته من حيث الحقيقة.

ولعلّه بعثورنا في السجال الكلامي بشأن العلاقة بين الربّ والمربوب، على مفهوم المناسبة المتنازع في دلالاته في هرمينوطيقا نصوص العقيدة، نكون قد عثرنا على أحد المبادئ الكبرى في حدّ الصورة، في القراءات الثلاث لنصوصها؛ المرجعية التمثيلية، والتأويلية التعطيلية، والبرزخية التخيلية، ومنها وقع التمييز بين الفقهاء والحكماء والعرفاء. وقد انتبه بعض محققي الصوفية إلى أنّ الخلاف بين علماء الرسوم وأهل التجليات يرجع كله، في أصوله، إلى أصل القول في مسألة المناسبة والمباينة (المحاثة والتعالي)، ف«الصوفية لا يخالفون علماء الظاهر في عقائد الإسلام، إلا في

(1) المصدر نفسه، مج 2 (ج 4/5)، ص 224.



ارتباط الحق -تعالى- بالعالم، فعلماء الظاهر يقولون بالتباين الحقيقي بين الحق -تعالى- والعالم، والصوفية يقولون بارتباط ذات الحق -تعالى- بالعالم، بغير تباين حقيقي، ولا اتحاد، ولا انقسام، ولا تجزي، ولا تبعض؛ لأنّ الوجود واحد عندهم<sup>(1)</sup>. فمبلغ التنزيه عند علماء الظاهر، وكذلك أصحاب التأويل من نفاة الصفات، هو عزل الرب عن العالم، ورفع المناسبة بينهما، ومبلغ الإيمان عند محققي الصوفية وأصحاب التجليات، إدراك آثار الحق في العالم، من تجلياته في مجالي مخلوقاته، وتعرفه فيها، فأثبتوا من التجليات والظهور، لا من الذات المتعالية، وجود الارتباط والمناسبة، ومن ثمة عدّوا العالم جزءاً وركناً من الإيمان، «لأنّ الحق عندهم ثبت لا منفرداً عن العالم، وأجنبياً، ولا متحداً به»<sup>(2)</sup>، فالإيمان بملائكته وكتبه ورسله والقضاء خيره وشره، والجنة والنار، وغيرها من مخلوقاته، إيمان به وبها من حيث كونه خالقاً، وكونها مخلوقة له، لمناسبة الخلقية أو الخالقية، التي تعطي هذا وهذا؛ أي تعطي الخالق والمخلوق، وهي المناسبة في الصورة، ولو لم تكن هذه المناسبة وهذا الارتباط، لكان العالم مستقلاً مستغنياً، وكان الله معزولاً عن خلقه.

غير أنّ لابن عربي تفصيلاً في هذا النزاع، الذي أدت إليه أخبار الإثبات والنفى في الصورة، والتي تجمعها الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، «فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾»، على زيادة الكاف، رفع للمناسبة الشيثية، وتام الآية: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾»، إثبات للمناسبة، والآية واحدة، والكلمات مختلفة<sup>(3)</sup>. فالمناسبة غير ثابتة من وجه الذات الغيب والمجهولة والغنية، وهي ثابتة من تجلياتها في العالم بالأسماء،

(1) الحسيني، عبد الرحمن العيدروس، لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، (م.س)، ص 237.

(2) المصدر نفسه، ص 238.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 291.

كالسميع المقتضي في العالم متكلماً مسموعاً، والبصير المقتضي مُبْصِراً به، وهكذا في كلّ الأسماء. فالقراءة البرزخية بحثٌ في العلائق والروابط المنشئة للمراتب، ويشبه الكلام في الروابط والعلاقات، كلام النحاة في الحروف، التي هي قسم ثالث من أقسام الكلام عندهم: فالكلام اسم وفعل وحرف، والحرف ما كان معناه في غيره، وجوامع الكلم عند العارف حقائق ثلاث: ذات وحدث ورابطة<sup>(1)</sup>؛ لذلك، فإن المدخل المناسب لمناقشة مسألة التباين والمناسبة، أو التعالي والمحايثة، عند ابن عربي، هو علوم العلاقات والارتباطات والنسب والإضافات والاعتبارات؛ أي التبادل القصدي بين القاصد والمقصود والطالب والمطلوب، من حيث اجتماعهما في القصد الإضافي، أو التضافي، ولا مدخل للذات الغنية من حيث تميزها بالغنى والتعالي، في هذا النقاش؛ لأنّ العقول لا تستقل بإدراك هذا المدخل؛ بل إنّ ما يُدرك كلّ من الذات ليس إلا مسمى الارتباطات والعلاقات نفسها؛ أي أسماؤها في العالم، فـ «علوم الارتباطات؛ ربّ ومربوب، وإله ومألوه، وقادر ومقدور، وعالم ومعلوم»<sup>(2)</sup>، فالرب ليس من حيث الاسم ربّاً إلا لمربوب، كما لا يُسمى الوالد والدّاً إلا بمولود له، ولا العم عمّاً إلا بابن أخيه، ولا الكاتب كاتباً إلا بمكتوبه، ولا القارئ قارئاً إلا بمقروئه، مع أنّ الكل، من حيث الذات، مستقل بنفسه، لكن لا يسمى والدّاً، ولا عمّاً، ولا كاتباً، ولا قارئاً، إلا بالتضافي إلى موضوع مقصود بتوجه خاص، وقبول خاص، منهما تقع التسمية في صور الظهور.

إنّ الانتقال من التفكير في الذات إلى التأمل في الأسماء، هو أشبه بالانتقال في العلوم الإنسانية المعاصرة، كما ذكرنا سابقاً، من الكوجيتو الديكارتي: «أنا أفكر، أنا موجود»، إلى الكوجيتو الفينومينولوجي: «أنا أفكر المفكّر فيه»، الذي يستعيد وحدة الفكر الوجود في الفعل القصدي الشعوري

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 86.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 586.

المتوجّه إلى موضوعه، حيث يكون التفكير في موضوع هو تفكير فيه باعتباره مفكراً فيه؛ أي موضوعاً مقصوداً للفكر، يظهر بصفة المفكّر فيه. وهكذا في كلّ الأفعال القصديّة من تخيل لمتخيّل، وتذكر لمتذكّر، فالتضاييف القصدي يعطينا فعل الذات، وانفعال الموضوع دفعة واحدة، وبعبارة ابن عربي: «الخيال والمتخيّل، والفكر وما يُفكر فيه»<sup>(1)</sup>، ففعل التفكير أحدث لكلّ من الذات القاصدة، والموضوع المقصود، اسماً به يظهران في هذا التضاييف، المُفكّر والمفكّر فيه، فتناسبا من هذه المناسبة الاعتبارية، لا الذاتية.

كذلك توجّه الحق إلى العالم بالإيجاد والإخراج المسميين خلقاً وإبداعاً، يُحدث للحق اسماً من الأسماء بحسب هذا التوجّه، فيقال: خالق وبديع، كما تحدث للعالم أسماء، فيقال: مخلوق ومُبدع، وهكذا في كلّ الأسماء، من ربّ ومربوب، وقادر ومقدور، التي ليست هي الذات، ولا غيرها، وإنما هي نسب وإضافات وتعلقات، هي موضوع المناسبة التي فيها نقاش وحديث الصوفية، لا الذات الغنية الغيب. والمناسبة تحصل عندهم من مراتب الظهور، لا من الذات، أو من العالم، في تميّز أحدهما بالغنى والاستغناء، وتميّز الآخر بالفقر والافتقار.

وعند ابن عربي، لو رفعنا المناسبة بين الله والعالم، من جميع الوجوه، ما كان الحق إلهاً «ولكان العالم يستقلّ بنفسه دونه، وهذا محال، فخلوّ وجه الحق عن شيء من العالم محال»<sup>(2)</sup>. ومن ثمة وجب عنده التفريق بين القول في الذات، والقول في المرتبة، كالتفريق بين الوجود والظهور؛ حيث يكون الكلام عن المناسبة التي في الصورة بين الحق والخلق، كلاماً في المراتب والظهورات، لا خوضاً في الذات والوجود الذاتي. وعدم التفريق هذا هو الذي أدى إلى اعتبار إثبات المناسبة بين الحق والخلق، تضييعاً للحرمة الإلهية، وإساءة للأدب مع الرب، وتنقيصاً من علو الذات، والحال أنّ

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 586.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 299.

الذات في علوّها وتجرّدها وغناها، ليست محطّ نزاع، ولا نظر، ولا تفكير، ولا تعقّل من أحد؛ لأنّها المجهولة على الدوام، وهي المنهيّ عن التفكير فيها، لا تُشْهَد، ولا تُعرَف، إلا بتسبيحها، وتقديسها، وتنزيهاها عن المشابهة والمماثلة، بالسلوب المانعة لأيّ مناسبة، أو ارتباط، من جميع الوجوه؛ أي بنفي ما يوجد في غيرها، حتى يصحّ لها العلو والغنى المطلقان.

فمثلاً ميّز ابن عربي بين الأعيان والأحكام، والإطلاق والتقيد، والذات المعرّة والمراتب التي تُعطىها الظهورات في الأسماء والصور، ميّز في المناسبة بين المناسبة الذاتية الممتنعة بين الحق والعالم، والمناسبة الاعتبارية القائمة، التي تقتضيها حركة الحق في اتجاه أن يُعرف، فخلق العالم، فظهر الخالق والمخلوق، والمحِب والمحبوب، والراحم والمرحوم، من هذه المناسبة الظهورية الأسماوية الإضافية، لا الوجودية الذاتية النفسية.

وقد تكرّر هذا التمييز بأكثر من عبارة ولفظ واصطلاح، في جميع نصوص ابن عربي ومخاطباته، ومع ذلك أصرت السجلات الرسومية، في الردّ عليه، على اختزال قراءته البرزخية في القول بالمناسبة الذاتية، ومن ثمة اتهم هذه القراءة برفع المباينة بين الخالق ومخلوقاته من جميع الوجوه؛ بل الخلوص إلى أنّ أطروحة كون الحق والخلق واحداً في الذات، هي لازم للقول بالمناسبة الاعتبارية، فأصدروا، من هذا الخطأ في عدم التمييز، ومن الحكم على المناسبة الاعتبارية المقيدة في الصورة، بأنّها هي عين المناسبة المطلقة في الذات، فتاوى التكفير والتفسيق والتبديع.

نظير هذا الخطأ، في عدم تحرير التمييز وتقريره في موضعه، من كلام أصحاب التجليات والمناسبات في الصورة، ما جعله خصومهم واحداً، وهو متميّز، كالتجلي الذي يُجعل بمعنى الحلول والاتحاد، علماً بأنّ القول الصوفي بتجلّي الحق في المظاهر والمجالي، لا يتناول الذات؛ إذ لا يعني حلول ذاته المتعالية في شيء من مخلوقاته، ولا اتحادهما بها في الوجود. فكُون أمرٍ مجلى أمرٍ آخر لا يعني حلوله في محلّ، ولا كون الشيء مجلى

شيء آخر محلاً له، فإنّ الظاهر في المرأة لا يحلّ في المرأة، بخلاف الحال في محلّ، فإنّه حاصل فيه، فالظهور غير الحلول<sup>(1)</sup>.

والمعلوم أنّ القول بالمناسبة الاعتبارية الإضافية، بين الحق والخلق، ليس قولاً كفرياً، أو إلحادياً، لمصير كثير من السجلات العقدية إلى إقراره، ولاسيّما إذا خلت من الردّ على الصوفية؛ إذ وقع ابن تيمية نفسه في ورطة إثبات المناسبة الاعتبارية في ردّه على الجهمية، بعد أن جعلها في الردّ على الصوفية، وعلى ابن عربي خاصة، عين المناسبة الذاتية، مع تغيير صورة لفظها من المناسبة إلى الموافقة. الأمر الذي يتبين منه للباحث، في منشأ النزاع وصورته، أنّه مجرد نزاع لفظي يصادر لفظاً لصالح لفظ، والمعنى واحد، ويحجر على المعرفة أن ترتاد أفقاً روحياً أبعد مما استقرت عليه عقيدة التفويض، وعواطف التأليه الرسومي القائمة على المنع وتملق العامة، في خلاف معرفي نحسبه بين مجتهدين ومفكرين منصفين.

ولا بأس، في هذا السياق السجالي، من إيراد نصّ اعتراف ابن تيمية بالتمييز بين المناسبتين الذاتية والاعتبارية، فعلى قدر وضوحه في إثبات التمييز، على قدر التباسه في تحصيل معنى المناسبة والموافقة على التفصيل لا الإجمال. فحين حديث ابن تيمية عن الوجود القديم والوجود المحدث، يقول: «هذان الموجودان اتفقا في مسمى الوجود، وامتاز واحد منهما عن الآخر بخصوص وجوده، فمن لم يُثبت ما بين الموجودين من الاتفاق، وما بينهما من الافتراق، وإلا لزمه أن تكون الموجودات كلها قديمة واجبة بأنفسها، أو محدثة ممكنة مفتقرة إلى غيرها، وكلاهما معلوم الفساد بالاضطرار، فتعين إثبات الاتفاق من وجه، والامتنياز من وجه، ونحن نعلم أنّ ما امتاز به الخالق الموجود عن سائر الموجودات، أعظم ممّا امتاز به

(1) الشهرزوري، برهان الدين، تنبيه العقول على تنزيه الصوفية عن اعتقاد التجسيم والعينية والاتحاد والحلول، تحقيق محمد إبراهيم الحسيني، دار البيروتي، دمشق - سورية، 2009م، ص54.

سائر الموجودات بعضها عن بعض، فإنّ الملك والبعض قد اشتركا في مسمّى الوجود والحي، مع تفاوت ما بينهما، فالخالق -سبحانه- أولى بمباينته للمخلوقات، وإن حصلت الموافقة في بعض الأسماء والصفات<sup>(1)</sup>.

فالمباينة بين الخالق والمخلوق لا تعني، عنده، نفي الموافقة المعتبرة اشتراكاً في أسماء وصفات؛ بل تثبت الموافقة بما لا تثبت به المباينة، وكلاهما حق في موضعيهما عند التفصيل والاستفصال، وليست الموافقة، التي يثبتها ابن تيمية في الردّ على منكري الصفات، إلا عين المناسبة التي ينفيها في الردّ على الصوفية، على طريقته في ضرب الأقوال بعضها ببعض، واتخاذ بعضها للردّ على بعض آخر. وكان يكفي ابن تيمية تعليق ابن عربي للذات وتحجيدها في حديثه عن المناسبات والتجليات والصورة، حتى يصرف نظره عن الذات كلّما تعلّق الأمر بمناقشة الأسماء والصفات، أو النسب والإضافات، غير أنّه لم يتمكن له ذلك لعدم توافر الإرادة في تدبير الاختلاف المعرفي، بعيداً عن ظلم الإيديولوجيا؛ أي بعيداً عن عقيدة الولاء والبراء المطلقين.

وهذه نصوص ابن عربي في توضيح القصد بالمناسبة بين الحق والخلق، في قراءته البرزخية، التي تحتملها أخبار وآثار الأسماء والصفات. يقول:

«اعلم -أيّدنا الله وإياك- أن للحق حكيمين؛ الحكم الواحد، ما له من حيث هويته، وليس إلا رفع المناسبة بينه وبين عبادته، والحكم الآخر، هو الذي به صحت الربوبية الموجبة للمناسبة بينه وبين خلقه، وبها أثر في العالم الموجود، وبها تأثرت مما يحدث في العالم من الأحوال، فيتّصف الحقّ، عند ذلك، بالرضا والسخط وغير ذلك، وللعالم حكمان؛ حكم به صحت المناسبة بينه وبين الحق، وبها كان العالم خلقاً لله، ومنسوباً إليه أنّه وُجد عنه، فارتبط به ارتباط منفعل عن فاعل، ولهذا الحكم لم يزل العالم مُرَجَّحاً

(1) ابن تيمية، الأسماء والصفات، (م.س)، ج 2، ص 413.

في حال عدمه بالعدم، وفي حال وجوده بالوجود، فما اتّصف بالعدم إلا من حيث مرجحه، ولا بالوجود إلا من حيث مرجحه (...) فلما وقعت المناسبة بين الله وبين العالم، صحّ أن يقول: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: 54]، فالحقّ محب محبوب، فمن حيث هو محبّ ينفع لتأثير الكون، ومن حيث هو محبوب يبتلي، والعالم، أيضاً، محبّ محبوب لله، ومن حيث هو محبّ لله يُبتلى لأجل الدعوى، فيفتضح صاحب الدعوى الكاذبة، ويظهر صاحب الدعوى الصادقة<sup>(1)</sup>.

وفي رفع المناسبة الذاتية، الذي في معنى المباينة عند ابن تيمية، يؤكّد ابن عربي أن لا مناسبة من حيث الذات: «ولما لم يكن بين الحق والخلق مناسبة ولا إضافة؛ بل هو الغني عن العالمين، وذلك لا يكون لذات موجودة، إلا لذات الحق، فلا يربطها كون، ولا تدركها عين، ولا يُحيط بها حد، ولا يُفيدّها برهان، وجدانها في العقل ضروري»<sup>(2)</sup>؛ إذ «الغنى نعت ذاتي يرفع المناسبة بين ذات الحق والخلق»<sup>(3)</sup>.

لهذا، إنّ «المناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة، فلا يكون عنه شيء من حيث ذاته، ولا يكون عن شيء من حيث ذاته، وكلّ ما دل عليه الشرع واتخذ العقل دليلاً، إنما متعلقه الألوهة لا الذات، والله من كونه إلهاً هو الذي يستند إليه الممكن لإمكانه»<sup>(4)</sup>، حتى إنّ إدراك الحق على ما هو عليه في نفسه وذاته غير ممكن، لارتفاع المناسبة المثلية؛ إذ لا يُشبهه شيء، حتى يُقاس به، ويُدرّك على مقاسه ومثله، ولأنّ المشابهة في الذات ممتنعة، ولأنّ الذات في وجودها مجهولة غير معروفة العين، فإنه «لا مناسبة بين الله -تعالى- وبين خلقه، من جهة المناسبة التي بين الأشياء، وهي

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 37.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 226.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 263.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 579.

مناسبة الجنس، أو النوع، أو الشخص، فليس لنا علم متقدّم بشيء، فنُدرك به ذات الحق، لما بينهما من المناسبة»<sup>(1)</sup>؛ لذلك لم يصحّ، عند ابن عربي، أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبدأ، من حيث الذات، لعدم دخول ذات الحق في الأجناس والأنواع والأشخاص، التي تقع بها المناسبة الذاتية، ولأنّ «ذاته غير مدركة لنا، فتشبه المحسوس، ولا فعلها كفعل اللطيف فيشبه اللطيف، ولأنّ فعل الحق - تعالى - إبداع الشيء لا من شيء، واللطيف الروحاني فعل الشيء من الأشياء، فأيّ مناسبة بينهما، فإذا امتنعت المشابهة في الفعل، فأحرى أن تمتنع المشابهة في الذات»<sup>(2)</sup>، وحيث لا مشابهة «فلا مناسبة بين الله والعالم، ولا الصانع والمصنوع، فلا مشاركة، فلا جنس، فلا فصل»<sup>(3)</sup>.

والقصد أنّ غيب الذات في العماء يجعل من السؤال عنها بمطلب: «ما هو؟» سؤالاً معلقاً تتعذّر الإجابة عنه؛ لأن طلب الماهية سؤال عن الحد الذاتي، والحق لا حدّ له يُعرف به في ذاته؛ «إذ كان الحدّ مركباً من جنس وفصل، وهذا ممنوع في حقّ الحق؛ لأنّ ذاته غير مركبة، من أمر يقع فيه الاشتراك، فيكون به في الجنس، وأمر يقع به الامتياز، وما ثمّ إلا الله والخلق»<sup>(4)</sup>، ولما لم يكن ما به الاشتراك لم يصحّ تصوّر مناسبة ذاتية ما بين الحق والخلق.

إنّ غنى الذات وتعاليتها يرتبطان، عند ابن عربي، بحرية هذه الذات، وتحرّرها من أيّ قيد أو حدّ، أو ارتباط بأمر آخر، فإنّ نُسبت القيود والارتباطات والتعلقات والإضافات إلى الحقّ، فهي من جهة الألوهية التي تطلب الظهور في العالم؛ لأنّ الذات الغنية لا تعلق لها بشيء من العالم،

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 92.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 94.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 194.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 193-194.



فهي في حرية مطلقة، و«الحرية مقام ذاتي لا إلهي (...)» وأحلناها في حق الحق من كونه إلهاً لارتباطه بالمألوه، ارتباط السيادة بوجود العبد، والمالك بالملك، والملِك بالملك (...) فإنه يلزم من حقيقة الإضافة عقلاً ووجوداً تصور المتضايقين، فلا حرية مع الإضافة، والربوبية والألوهية إضافة<sup>(1)</sup>.

بهذا التمييز بين الوجود والظهور، أو بين الذات والمرتبة، أمكن لابن عربي أن يضع النقاش في المناسبة بين الحق والخلق في موضعه الصحيح، وهو الألوهية لا الذات، وينفي، من ثم، أيّ ارتداد إلى مناقشة مسألة المناسبة بين الذات والعالم، لتعذر المقدمات الضرورية لهذا النقاش، وهي معرفة الذات في كنهها وجوهرها، حتى يُعرف منها وجه ارتباطها بشيء من العالم.

فالتعلقات والتضايقات وحدها التي تجعل نقاش المناسبة ممكناً، وهذه التعلقات والتضايقات لا يمكن ملاحظتها وإدراكها إلا في مراتب الظهور والتجليات، لا في الوجود الماهوي للذات المجهولة، ومراتب الظهور هي الأسماء والصفات والنسب والإضافات، التي تُخرج الحق من خفائه وكنزيتة<sup>(2)</sup>؛ أي من مجال الذات المتعالية في كمونها وبطونها وعمائيتها، وتُدخله في ارتباطات بالعالم، من حيث إرادته أن يُعرف أنه إله وخالق... فخلق الخلق، فكانت الألوهية والخالقية هي عنوان هذه التعلقات والتضايقات بين متضايقين، إله ومألوه، خالق ومخلوق. وهكذا في كلّ الأسماء التي ظهر بها الحق في العالم، لا من حيث ذاته الغنية، وإنما من حيث توجهه بقصد ما

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 226.

(2) يستند ابن عربي، وكثير من الصوفية، إلى حديث قدسي ينكره ميزان النقل الصحيح؛ إذ لا يُعرف له أصل، أو سند في الصحيح، وفي الضعيف، ويشبه الصوفية كشفاً، وله أشباه في آيات وأحاديث بدء الخلق وسببه والغاية منه، وهو حديث: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق وتجلت عليهم، فعرفوني»، ونُقل بألفاظ غيرها.

إلى موضوع مقصود، فحصلت المناسبة من هذا الوجه البرزخي، كحصول الصورة بين الرائي والمرآة، فلا هي عين ذات الرائي، ولا غيره، ولا هي في المرآة ولا خارجها، فكما لها في الرائي وجه لها في المرآة وجه، فيحكم عليها توجه الرائي، وزاوية نظره، كما يحكم عليها موطن الظهور في المرآة، فتشكلت بين التوجه والاستعداد والقبول، بوصفها أثراً بين مؤثر ومؤثر فيه، أو فعلاً بين فاعل ومنفعل، والأثر والفعل هما المناسبة، ولولا وجود المناسبة ما حصلت معرفة بالمؤثر والمؤثر فيه، والفاعل والمنفعل.

ومن هذه المناسبة أضيف الرب إلى العالم، فسَمِّي رب العالمين، وأضيف العبد إلى الرب، فسَمِّي عبد الله، فإضافة العبد مستندة إلى إضافة الرب، وإضافة الرب مستندة إلى إضافة العبد، ولا يُعقل الرب ولا العبد إلا من هذه الإضافة والتضاييف، فيكون هذا الاستلزام التضاييفي حاصلاً من الجانبين؛ حيث لا يلاحظ أحد من طرفي التضاييف دون الطرف الآخر؛ لأنّ كلّ طرف من طرفي التضاييف يحدّد معنى الطرف الآخر، فإن ارتفع مسمى المربوب ارتفع مسمى الرب، وإن ارتفع مسمى الرب ارتفع مسمى المربوب، للتعلق، ولأنّهما يتحدّدان في الإضافة. فلا يكون الرب رباً على نفسه، ولا إلهاً على نفسه، وإنّما لا بد له من مربوب ومألوه. وهكذا في كلّ الأسماء والصفات، ف«الحقية تستلزم الخلقية استلزام الرب للمربوب، والخالق للمخلوق، والإله للمألوه، لما بينهما من التضاييف، فلا يُلاحظ أحدهم بدون الآخر»<sup>(1)</sup>.

فالاستلزام بين طرفي التضاييف يحصل في الإضافة لا خارجها، ولذلك سمّى ابن عربي المناسبة بين الحق والخلق بالمناسبة الإضافية، وبالمناسبة الاعتبارية، تمييزاً لها عن المناسبة الذاتية غير الممكنة بين الذات الغنية والعالم المفتقر، أو بين واجب الوجود، وممكن الوجود.

(1) ابن عربي، رسالة كشف الستر لأهل السر، (م.س)، ص 221.

نتبين من هذا أنّ الحديث في المناسبة الاعتبارية حديث في الظهور لا في الوجود، وقول في الصورة لا في الماهية، وتحليل للبنية القصدية المتبادلة لا للأشياء المعزولة، وتأمل في التعينات لا الأعيان، والتشكلات لا الأشكال<sup>(1)</sup>. فالظهور والصورة يقتضيان ظاهراً ومظهراً، متجلياً ومجلى، لا بدّ منهما في تحصيل معنى القصدية المتبادلة بين الذات والموضوع، «فكما أنّ العبد لا يوجد إلا بربه، كذلك الرب لا يكون ظاهراً متعيناً في عينه، إلا بعبد، فهو مُظْهِره ومُظْهَره»<sup>(2)</sup>.

وعلى هذا التفكيك لمفهوم المناسبة، يرى ابن عربي أنّ المناسبة لا تفيد معاني المخالطة والمشابهة والحلول والاتحاد، التي ذهب إليها التلقي السلبي لمفهوم المناسبة بين الحق والخلق في العرفان، وإنما تُفيد معاني اعتبارية بحسب توجه الحق إلى الخلق، واستعداد الخلق لتلقي الحق، وكلّ توجه قصدي من الحق إلى موضوع مقصود بالرحمة، أو الكرم، أو الجود، أو غيرها من النسب والإضافات، يُعطي أسماء متغايرة، ومناسبات تضافية بينية، يحصل منها للحق تجليات متنوعة الصور، فيظهر الحق في المرحوم فيُسمى رحيماً ورحماناً، وفي المتكرم عليه فيُسمى كريماً، ويظهر العالم كذلك على صورة التوجه بالرحمة أو الكرم، فيُسمى مرحوماً ومُكرِّماً، «فهو -سبحانه- الرحيم الغفو الكريم الغفور ذو انتقام، ومن المحال أن تكون آثار هذه الأسماء فيه، أو يكون محلاً لآثارها، فرحيم بمن، وعفو عمن، وكريم على من، وغفور لمن، وذو انتقام ممن. فلا بُدّ من أن يقول: إنّ الله يطلب المخلوق، والمخلوق يطلب الخالق، وصفة الطالب معروفة، والحاصل لا

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 432، حيث ميز التشكّل عن الشكل، تمييزه التكوين عن الكون، وتمييزنا الإنتاج عن النتاج، قال: «الذي وقع عليه الحسّ إنّما هو المتشكل لا الشكل، والشكل معقول؛ إذ لو كان المتشكل عين الشكل، لم يظهر في متشكّل مثله، والمعلوم أنّ هذا المتشكل ليس هو المتشكل الآخر».

(2) ابن عربي، رسالة كشف الستر لأهل السر، (م.س)، ص 218.

ينفى، فلا بُدّ من العالم؛ لأن الحقائق الإلهية تطلبه، وقد بينّا لك أنّ معقولية كونه ذاتاً، ما هي معقولية كونه إلهاً، فثنت المرتبة، وليس في الوجود العينيّ سوى العين، فهو من حيث هو، غني عن العالمين، ومن حيث الأسماء الحسنى، التي تطلب العالم لإمكانه لظهور آثارها فيه، يطلب وجود العالم، فلو كان العالم موجوداً، ما طلب وجوده، فالأسماء له كالعائلة، وربّ العيال يسعى على عياله، والخلق عيال الله الأبعد، والأسماء الآل الأقرب، فسأله العالم لإمكانه، وسألته الأسماء لظهور آثارها، وما يُسأل إلا في ما ليس له وجود، فلا بُدّ من وجود العالم»<sup>(1)</sup>.

إنّ أمر المناسبة هو من هذا الاعتبار القصدي؛ إذ لا إمكان لإنكارها، لوجود الارتباط القصدي بين طالب ومطلوب، وربّ ومربوب، يُعطي كلّ واحد منهما الآخر ما يُناسبه التوجّه؛ من الوجه الذي صدر عنه هذا التوجه، باسم من أسماء هذا التوجه؛ ولذلك، لا يُثبت التعري عن الأسماء، والتجرد عنها، إلا ذاتاً مقدسة ومنزهة ومبائية ومفارقة، لا أثر لها، ولا فعل، ولا انفعال، وبالأسماء تفعل، فيصير فاعلاً ومنفعلاً، ومؤثر ومؤثر فيه، ومعبود وعابد. فتحصيل المعرفة بالحقّ، باستبعاد العالم، غير ممكن، واستبعاد العالم هو استبعاد ضمني للأسماء الإلهية، من حيث كونها نسباً وإضافات بين الحقّ والعالم، فـ «المعرفة بالله معرفة عن الأسماء الإلهية، لا يُعول عليها»<sup>(2)</sup>؛ إذ المعرفة الوحيدة الممكنة بالحقّ، حسب ما جاءت به الشرائع والعقائد، هي معرفته في الصورة؛ أي في تجلياته في الحقائق البرزخية والبنية، الرابطة بين نسبتين، نسبة الربوبية أو الألوهية، ونسبة المربوبية أو المألوهية. والعلم بالمناسبة هو علم هذه النسب والإضافات، والمراتب والتجليات، وقد غلط من خلط، فتصوّر الكلام عن النسب والإضافات،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص316.

(2) ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)،

والمراتب والتجليات، والمناسبات والعلاقات، والروابط والصلات، كلاماً في الذات والأعيان والهويات، وتصوّر المناسبة بين الحق والخلق، والتجلي في المظاهر، مزاحمة ومخالطة واشتراكاً في الذات، فقل: الحق هو الخلق، والخلق هو الحق، ولا اختلاف ولا تميّز، وليس ذلك قصد ابن عربي بالمناسبة الإضافية، أو الاعتبارية؛ إذ فرّق بين الاشتراك في النسبة والعلاقة، والذي يعني التفاعل والتواصل والحوار، والاشتراك في الذات والعين، الذي يعني توحيد الوجود والموجودات، بالقول: إنّ هذا ذات هذا، وهذا عين هذا، وهو تسطيح للنقاش، وتعويم له، وإسناد القول بعدم مباينة الحق في ذاته لمخلوقاته، إلى مذهب ابن عربي في المناسبة في الصورة؛ إذ إنّ تمييزه بين القول في الذات والأعيان، والقول في المراتب والنسب والإضافات، واضح في باب المناسبة، ولا مجال لتحمله القول بالمناسبة الذاتية، التي تعني عدم المباينة بين ذات الحق وأعيان مخلوقاته، كما في نقد ابن تيمية لمفهوم المناسبة في الصورة عند ابن عربي.

فالقول بالمناسبة الصورية الاعتبارية أو الإضافية يجعل المناسبة بين الحق والخلق، نتيجة تضاييف، لا جوهرراً في الذات أو الموضوع، ثمّ إنّ الاشتراك بين المتضاييفين في النسبة لا يعني أنّ النسبة واحدة بينهما؛ بل إنّ هذا الاشتراك، في حد ذاته، مولد للاختلاف والتباين بينهما بحسب المرتبة؛ «إذ ليس الأمر كما تظنّ في أنّ النسبة واحدة بين المتضاييفين، فإنّ نسبة الولد إلى الوالد نسبة بنوّة، والبنوّة انفعال، ونسبة الوالد إلى الولد نسبة أبوة، والأبوة فاعلية، وأين أن يفعل من أن يفعل؟ فهيهات، فليست النسبة واحدة، ولا لها طرفان أصلاً، فإنّها غير معقولة الانقسام، أعني هذه النسبة الخاصة، وهو الطرف الذي جعلته أنت للنسبة بخيالك، فذلك الطرف هو النسبة التي تذكر؛ إذ الطرفان للشيء الموصوف بهما يؤذنان بقسمته، والمعنى لا ينقسم، فإنه غير مركّب»<sup>(1)</sup>.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص597.

المناسبة، إذًا، ليست وجه شبه له طرفان، مشبه ومشبه به، انتزعت منهما صفة مشتركة، وإنما هي حصيلة تضاييف قصدي بين توجّه خاص، واستعداد خاص، كالمناسبة في الرؤى والأحلام، بين «العلم في صورة اللبّن، والثبات في الدين في صورة القيد، والإيمان في صورة العروة، والإسلام في صورة العمّد، والأعمال في صور الأشخاص، من الجمال والقبح، فذلك هو الكدر الذي يلحق العلم، فيحتاج من ظهر له هذا إلى قوة إلهية تُعَدِّيه من هذه الصورة، إلى المعنى الذي ظهر في هذه الصورة»<sup>(1)</sup>، فلولاً أنّ بين العلم واللبّن، مثلاً، مناسبة ما، ما ظهر العلم بصورة اللبّن في الرؤيا، ولما عبّر الرسول وتأول صورة اللبّن على أنّها العلم، مع ما بين اللبّن الكثيف والعلم اللطيف من بون واختلاف، فإنّ اللبّن لبّن، والعلم علم، ولا يجمعهما رابط، أو مناسبة ذاتية، لولا وجود معنى خفيّ اجتماعي فيه بالقصد، واقتضى أن يتجلّى أحدهما في الآخر، وأن يقبل الظهور في مظهره. ويقاس على ذلك سائر المناسبات والاجتماعات بين أمرين في معنى من المعاني، سواء في الرؤى والأحلام، أم في التجليات والظهورات في صور مناسبة، كظهور الملك جبريل في صورة الصحابي دحية، وتمثّل جبريل لمريم في صورة بشر، وتجسد الموت في صورة كبش أُمْلَح في الآخرة، وإتيان الحق في صورة؛ في صورة تُعرف، وفي صورة تُنكر، يوم القيامة، وظهور الأعمال في صور مؤنسة، وصور موحشة في القبر، وغيرها من الظهورات التي تقتضيها المناسبة، لا حلول هذا في هذا، أو اتحاده به ذاتاً، ولا تركيب بينهما، ولا انقسام.

خلاصة القول، في تحقيق المناسبة الصورية الاعتبارية، أنّ المناسبة بين الحق والخلق لا تُعقل إلا من حيث كون الحق إلهاً ورباً، لا من حيث ذاته الغنية المتعالية، «فالله لا يُعقل إلا إلهاً، غير إله لا يُعقل، فلا يتمكن في العلم به تجريده عن العالم المربوب، وإذا لم يُعقل مجرداً عن العالم، فلم

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 596.

تُعقل ذاته، ولا شُهدت من حيث هي، فأشبه العلم به العلم بالنفس، والجامع عدم التجريد، وتخلص حقيقته من العلاقة بين الله وبين العالم، والعلاقة التي بين نفسك وبدنها<sup>(1)</sup>؛ أي أنك لا تعقل النفس مع شعورك بها، إلا من حيث ارتباطها بالبدن، وتصرفها فيه، وظهور آثارها في حياة الجسم وحركته، فتعلمها بهذه المناسبة والعلاقة، والنسبة التي ظهرت فيها، «فإن الأمر إضافي، والحكم في الأشياء نسبي»<sup>(2)</sup>.

إن استبعاد الذات في عزلتها ومجهوليتها الأبدية، وتعليق الحديث عنها، شرط في أيّ نقاش للمناسبة الصورية الاعتبارية، ذلك الشرط الذي لم يلتزم به كلٌّ من أخذ ابن عربي على القول بوحدة الوجود، من حيث هي، عند المنتقد، جعل الحق والخلق واحداً في الذات. وإذ يؤكد ابن عربي عدم وجود أيّ مانع شرعي أو عقلي في القول بالمناسبة الصورية والاعتبارية، التي لا تقتضي الاشتراك في الذات، ولكن تقتضي التفاعل بين فعلي التوجه من الحق والقبول من الخلق؛ وبهما صار بالإمكان الحديث عن الألوهية والربوبية والخالقية والرحمانية، فإنّه يرى أنه لولا هذه المناسبات القصدية المتبادلة ما عرفنا الحق؛ لأن ذاته في نفسها، هي على ما هي عليه من مجهولية أبدية، وعماء، وغنى، وتعالٍ مطلق، وعدم إحاطة بها، أو معرفة بماهيتها، فلم يبقَ إلا آثارها الحاصلة من التضاييف؛ أي من الظهور في المظاهر، فيكون بين الحق والخلق مناسبة تحصل منها المعرفة والرؤية والكشف، «فإن المتضاييفين لا بُدَّ من أن يكون لهما بينية، فيكون بينهما نسبة ورابطة يصحّ أن تكون الإضافة محققة لهما»<sup>(3)</sup>.

وبهذه النسب والإضافات، يُعرف الحق، ويُذكر فيها، «فإنه -سبحانه- لا يشبه شيئاً، ولا يُشبهه شيء، فكيف يعرف من يشبه الأشياء، من لا يُشبهه

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 423.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 343.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 581.

شيء، ولا يشبه شيئاً، فمعرفتكَ به إنما هي أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾، وقد ورد المنع من الشرع في التفكير في ذات الله تعالى<sup>(1)</sup>. لكن التفكير في أسمائه، التي هي نسب وإضافات، غير ممنوع؛ بل مطلوب في المعرفة بالحق، ومن هذه الأسماء المتوجهة إلى العالم، «صح أن بين الله وبين العالم نسباً، فوجب على كل عاقل أن يطلب على نسبه، لتصح الأهلية، وتثبت من أجل الميراث، وهو قد قال: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾»<sup>(2)</sup>، وتصح الوصلة والمناسبة بين الرحمن الرحيم والمرحوم، قرابة في الرحم المولدة، التي تشكل دينامية المناسبة، ووجهها الجدلي الجامع، «فالرحمن رَحِمٌ لَنَا، ونحن رحم للرحمن (...) يقول تعالى: الرحم شجنة من الرحمن، من وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعته الله، فنسبتها للحق نسبتها للعبد»<sup>(3)</sup>، تأخذ الرحم المولدة، معنى هذه القرابة الرمزية، والمناسبة الاعتبارية الصورية، التي تجعل «الأمر بينك وبينه، فمنه الاقتدار، ومنك القبول، وبالأمرين ظهر ما ظهر، فالأمر توليد، فما ثم إلا والد وولد»<sup>(4)</sup>.

إنّ نظام القرابة، الذي انتقده ابن تيمية في المناسبة بين الحق والخلق، يصير ممكناً في المرجعية الرمزية، عند ابن عربي، لا الدموية؛ لأنّ نفي القرابة مطلقاً، نفي للتوليد والإنتاجية والتجدد المطلوبة جميعها في شؤون الحق مع العالم، ولا توليد، ولا إنتاجية، ولا تجدد في العزلة والانقطاع عن العالم، والتجرد عن العلاقات؛ إذ لا بُدَّ من تضاف بين توجه وقبول؛ أي لا بُدَّ من مناسبة وارتباط بين فاعل ومنفعل، لحصول التكوين، الذي محله الرحم المشتقة من الرحمن، فالرحم هي المحلّ الذي يسع التكوين والتوليد،

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 119.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 425.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 179.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 418.



وينفس العزلة، وفي الرحم تفتح الصور، وتظهر القربات، والنسب المعبر عنها بالأسماء، من والد وولد، وخالق ومخلوق، «والنسب الذي بين العالم وبين الله إنّما هو من الاسم الرحمن، فجعل الرحم قطعة منه، فلا تُنسب الرحم إلا إليه، وما في العالم إلا من عنده رحمة بأمر ما، لا بُد من ذلك»<sup>(1)</sup>. وهذا وجه القرابة الرحمانية بين الحق والخلق، التي أمر الله أن تُوصَل ولا تُقَطع، وهي عين المناسبة الأسمائية الاعتبارية في الصورة «فكما نحن به وله، فهو بنا ولنا، وإلا فليس لنا برب، ولا خالق، وهو ربنا وخالقنا، فبنا لكونه به، ولنا لكونه له»<sup>(2)</sup>، فكما يمدنا بالوجود، نمده بالظهور، مع أنّ له الظهور والبطون كما شاء.

تقتضي المناسبة، بهذا الاعتبار، إثبات نوع من الشراكة، أو الاشتراك، لكنها على غير ما تصوّره المنتقدون لابن عربي، وبعض المعتقدين فيه، أنّها شراكة في الذات؛ بل اشتراك في تحقيق فعل الإيجاد، في مرتبة من المراتب، والمرتبة تقتضي ذلك الاشتراك؛ إذ مرتبة المالك لا تتحقق إلا بما هو مملوك له، فإن انتفى المملوك انتفى المالك، والعكس كذلك، وزالت مرتبة الملكية، مع بقاء الذوات والأعيان خارج هذا التضايف في المرتبة، على ما هي عليه، فالفعل يعطي الفاعل والمنفعل، كما يعطي الأثر مؤثراً ومؤثراً فيه، وكما يُعطي الطلب طالباً ومطلوباً، والقصد قاصداً ومقصوداً، «فما استقلت القدرة بالإيجاد، دون استعداد الممكن، ولا استقلّ استعداد الممكن دون القدرة الإلهية بالإيجاد، وهذا سارٍ في كل ممكن»<sup>(3)</sup>؛ إذ فاعلية الأسماء متوقفة على هذين الأمرين المتناسبين والمتضايفين؛ قادر ومقدور، وهاتين النسبتين؛ توجه بالإيجاد والظهور، وقبول للإيجاد والإظهار.

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 551.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 66.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 292.

إنَّ المناسبة مفاعلة، والمناسبات كلها من الحقائق البرزخية، لها حُكم موطن ظهورها، وهو الرحم المولدة، ولا تعلق لها بالذوات والأعيان، ولا يُخلُّ إثباتها بمقتضيات التنزيه؛ لأن التنزيه متعلقه الذات لا المرتبة، والإيجاد بغير المناسبة لا يُتصور، وقد حصل الإيجاد، وظهر المخلوق، فعلمنا أنَّ المناسب لا بُدَّ منه، ولا يُعطي المماثلة أصلاً (...) فارتفعت المماثلة مع وجود المناسب الذي يطلبه الحق<sup>(1)</sup>.

وإذ تقرر هذا بشأن المناسبة بين الحق والخلق، وتَمَيَّزَ منها الذاتي والاعتباري، ينتقل ابن عربي، إلى تقرير حقيقة أخرى بشأن المناسبة القائمة بين المخلوقين، أو القائمة في العالم، ويُعدَّ إنكارها مكابرة وجحوداً، فما ثَمَّ في العالم، حسب ابن عربي، شيان لا مناسبة بينهما على الإطلاق؛ إذ جعل الحقَّ القرابة العامة في الرحم الوجودية، من تحقيق اسمه الرحمن وظهوره في كلِّ العالم، فلا يتصور انفصال مطلق، وخروج كليٍّ عن هذه القرابة الأصلية، وإن باعدت الأسباب بين الأشياء. فلا بُدَّ للعارف المحقِّق من أصل يرجع إليه في النظر إلى الكثرة، هو هذه المناسبة الرحمية، التي وقع عنها، أو منها، التوليد والإنتاجية، ولا بُدَّ من نسبة ما بين أمرين، وإن تباعدا، تتحقَّق فيها الألفة التي ترفع الكلفة بينهما، مهما اختلفا اختلافاً من كلِّ الوجوه في اعتبارنا واعتقادنا، فحتى لو ثبت هذا الاختلاف المطلق، فإنَّ الأصل الجامع بينهما هو الاختلاف، وهو مناسبتهما، كقولنا: الضدَّان يجتمعان في معنى ما، كالبياض والسواد يجتمعان في اللون، وهو مناسبتهما، أو ما تناسبا فيه.

يحكي ابن عربي واقعة رمزية دالة على إمكان اجتماع المختلفين في مناسبة ما، مع استغراب هذا الاجتماع لخفائه، «قال أبو حامد الغزالي: رأى بعض أهل هذا الشأن [أي العلم بالمناسبة] بالحرَم، غراباً وحمامة، ورأى أنَّ المناسبة بينهما تَبعد، فتعجب وما عرف سبب أنس كلِّ واحد منهما

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 386.

بصاحبه، فأشار إليهما، فدرجا، فإذا بكلّ واحد منهما عرج، فعرف أن العرج جمع بينهما»<sup>(1)</sup>.

فعلاقة الألفة والأنس والمحبة والشوق والحنين إلى الأوطان كلها من المناسبات البينية، والنسب الجامعة، المحققة للقرب والالتقاء والوصل في عين الاختلاف والفصل؛ إذ «أشدّ الأشياء مواصلة ومحبة واتحاداً، الخلاف مع مخالفه، ولهذا يكون الخلاف بحسب من يخالفه»<sup>(2)</sup>.

الاختلاف والتضاد ليسا مانعين من المناسبة؛ بل هما شرط تحققها؛ إذ لا يظهر وصل إلا من وجود فصل، فما في الوجود «شيء أصلاً لا يكون بينه وبين شيء آخر ارتباط أصلاً، حتى بين الرب والمربوب، فإنّ المخلوق يطلب الخالق، والخالق يطلب المخلوق (...) فلا تصحّ المنافرة من جميع الوجوه أصلاً، فلا بد من أن تتداخل المسائل للارتباط الذاتي الذي في الوجود بين الأشياء كلها»<sup>(3)</sup>.

إنّ رفع المناسبة مطلقاً، مع إثبات المغايرة المطلقة، هو نظير إثبات المناسبة مطلقاً مع رفع المغايرة ونفيها بالمطلق، والقراءة البرزخية لأشياء العالم من حيث كون هذه الأشياء ظواهر، قد أظهرت قدرتها على تجاوز مطلقية الإثبات والنفي، بالعودة إلى الرحم البرزخية التي ظهر منها النفي والإثبات، والشيء وغيره، فالبرزخ وحده المجال الذي يحقق إمكان ظهور المناسبات والعلائق والارتباطات والتعلقات والنسب، التي ينمو بها الاختلاف والتجدد في العالم؛ إذ لا تتجدد الأعيان ولا تنقلب، وإنما النسب والإضافات والأحكام والتعلقات هي التي تختلف على العين الواحدة، فتنشأ عنها الصور المتحولة والمنقلبة. والقول بالمناسبة لا يُلغي الاختلاف، كما لا يؤدي إلى التشابه؛ إذ تحفظ المناسبة في الصورة التميّز الذاتي للأمرين

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 356.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 269.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 665.

المتناسبين في نفسيهما، مع إظهارها لما يتفاعلان فيه لضرورة الإنتاجية التي يطلبها العالم، وتطلبها الأسماء، والإضافة لا تلغي المتضايقين، وإنما تحققهما في البرزخ من كونهما متضايقين في فعل قصدي مخصوص، فيظهر عنها الجديد والمختلف، وتنشأ عنها الصور، كما تذهب بصور، ف«الإضافة بقاء عينها في المتضايقين، وبقاء المتضايقين، من كونهما مضافين، إنما هو بوجود الإضافة»<sup>(1)</sup>، ومن ثمة تكون «الإضافة رزق المتضايقين، وبه غذاؤهما وبقاؤهما متضايقين»<sup>(2)</sup>.

من هذا المنطلق، إنّ ظهور الحقّ في الصورة هو على هذا التضايغ بين توجه للظهور ومَظهر قابل للإظهار، اقتضته المناسبة الاعتبارية بين قاصد ومقصود، والمناسبة هي نفسها الظهور في صورة، والصورة نفسها دليل المناسبة، لما تحمله من نسبة إلى الطرفين المتضايقين، فصحت نسبتها من وجه إلى هذا الطرف، ونسبتها من وجه إلى الطرف الآخر، كما أعطت ذلك القراءة البرزخية لـ «الهاء» المتنازع في نسبتها إلى الله أو إلى آدم، في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، والقراءة البرزخية كذلك، للصورتين في حديث الشفاعة والتجلي يوم القيامة في صورة تعرف، وفي صورة تنكر؛ أي في صورة جامعة لمحوها من نسبة، وإثباتها من نسبة أخرى، فيعرفها مَنْ ناسب التعرف معرفته، وينكرها مَنْ لم يناسب التعرف معرفته بها. فالكل طالب للمناسبة، والعارف من حيث معرفته بالبرزخ يعرف الصورتين فقداناً ووجداناً؛ بل إنّ عين فقدان عند عين الوجدان، لتناسب الحقيقتين عنده، في حجاب الصورة الشفافة الملطفة للكثيف، والمكثفة اللطيف، ولأنّ الصورة عنده لا تعلّق لها بالذات، وإنّما بالمناسبة بين الرائي والمرئي؛ أي بالرؤية التفاعلية القصدية، وبالتجلي الصوري الإضافي البرزخي بين متجلٍّ ومَجلى. وكل ما وردت به الأخبار من نزول ومعية ويدين ويد وعين وأعين ورجل

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 462.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 462.

وضحك وهرولة، وغير ذلك مما ينسبه الحق إلى نفسه، وينسبه الناس إلى نفوسهم كذلك، هو من هذه المناسبة الاعتبارية البرزخية الصورية، بين متضايين، أحدهما حق نازل إلى الخلق بالتعريف، وثانيهما خلق صاعد إلى الحق بالتعرف، فتحصل المعرفة والمحبة المتبادلان في هذا الموقف التواصل الجدلي، «فالعروج منّا، والنزول منه، فلنا التداني وله التدلي؛ إذ لا يكون التدلي إلا من أعلى، ولنا الترقى، وله تلقي الوافدين عليه، وذلك كله إعلام بالصورة التي يتجلى فيها لعباده، وأنها ذات حدّ ومقدار، ليدخل مع عباده تحت قوله في حكمه: ﴿وَمَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾، و: ﴿كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتُهُ﴾، أي جعلناه، ﴿بِقَدَرٍ﴾، والرؤية مخلوقة، فهي بقدر»<sup>(1)</sup> القصد بأن الرؤية مخلوقة أنها متشكلة بين المتضايين: الرائي والمرئي، فلها نسبة إلى الرائي، لتشكّلها حسب قوة استعداده، وقبوله، ومجلاه، ولها نسبة إلى المرئي حسب نمط توجهه وقصده؛ إذ لا يتجلى أو ينزل للرؤية، إلا بقدر استعداد مجالي الرؤية لإظهار الصورة، فتصير الصورة، التي يكون فيها التجلي والرؤية، حقيقة بينية اعتبارية لها نسبتان؛ إحداهما إلى الحق، والأخرى إلى الخلق، وصحّ أن نقول في الصورة المرئية، هو وليس هو، لدخول الصورة تحت حكم الحدّ والمقدار، بين تدلّ وتدنّ، فإن شئت قلت: صورة واحدة لحقيقتين منفصلتين، وإن شئت قلت: صورتان منفصلتان ومختلفتان لحقيقة واحدة؛ لأن الرؤية لها حكم في المرئي ولا بد، كما للمرئي حكم في ما يرى فيها، أو يتجلى، فتكيفه الرؤية كما تُكَيِّفه المرئي والمجالي بحسب استعدادها وقبولها. وبالإسنان المخلوق على الصورة «صار للصورة بالصورة زوجان، فخلق آدم على صورته، فظهر في الوجود صورتان متماثلتان، كصورة الناظر في المرأة، ما هي عينه، ولا هي غيره»<sup>(2)</sup>، فالصورة الظاهرة في المرأة تُضاعف، أو تشفع صورة الناظر الذي «لا يقبل

(1) المصدر نفسه، ج3، ص117.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص109.

لذاته الازدواج»<sup>(1)</sup>، وهذه الشفعية والمضاعفة تتكثر بتكثر الإضافات والتعلقات والنسب، فإن تقابلت مرايا، ظهر في هذه ما في الأخرى، وهكذا، فظهر زوج جديد وخلق جديد، واستجدّت أحكام بظهور تعلقات، إلى ما لا نهاية، فما انتقلت ذات إلى مرآة، أو تنقلت في مرايا، أو تكثرت وتعددت بالمرايا، وإنما الانتقال و«الكثرة في النَّسَب لا في العين»<sup>(2)</sup>.

يتّضح من مثال المرأة الفرق بين القول «الطبيعي التشبيهي» بأنّ الحق في ذاته عين المخلوقات في ذواتها، والقول «الظاهراتي البرزخي» بالمناسبة بين الحق والخلق في الصورة؛ أي في كون الحق «عين كلّ شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها، سبحانه وتعالى؛ بل هو هو، والأشياء أشياء»<sup>(3)</sup>. فالتفريق بين العين والتعينات، أو بين الذات والمرتبة، أو بين الوجود والظهور، لازم للقول بالمناسبة بين الحق والخلق، وقد ثبت عند ابن تيمية، في ما نقلناه عنه، إقراره بأنّ ابن عربي يفرق بين الظاهر والمظاهر، والمتجلي والمجلى، ولا يجعلهما واحداً في الذات والوجود<sup>(4)</sup>، وهو الموقف المرجوع إليه عند الإنصاف والتحقيق، أمّا عند ارتفاع حدة خصومة ابن تيمية لابن عربي، فإنّه لا يجد غضاضة في إلحاق ابن عربي بالقائلين بأنّ «وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه»<sup>(5)</sup>.



(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 109.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 41.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 484.

(4) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 2 (ج 4 / 5)، ص 22.

(5) المصدر نفسه، مج 2 (ج 4 / 5)، ص 21.



## الفصل السادس

### المنازلة في الصورة

#### 1- من المناسبة الاعتبارية إلى المنازلة البرزخية:

طوّر ابن عربي، بموازاة اشتغاله على مفهوم المناسبة في الصورة، مفهوماً تفاعلياً آخر هو مفهوم المنازلة، المحقّق للتضايّف في الصورة، على الاعتبار البرزخي الذي يقرأ منه ابن عربي أخبار الأسماء والصفات؛ إذ لا بُدّ في فعلي التوجه من الحقّ، والاستعداد والقبول من الخلق، من لقاء في موضع افتراضي هو برزخ بين نزول الحق، وتلقيه لخلقه، وعروج الخلق وترقيهم إلى الحق، وهذه الحركة الجدلية، التي وصفها خبر الإسراء والمعراج في القرآن، بالتدلي والتدني: ﴿دَنَا فَذَلَّكَ﴾ [النجم: 8]، يطلق عليها ابن عربي اصطلاح «المنازلة»، من حيث هي تخصيص وترقية للمناسبة القائمة في الصورة، التي يأتي فيها الحق أو ينزل، والتي يرتقي نظر الخلق إليها؛ «إذ لا تكون رؤية الحق أبداً حيث كانت إلا في منازلة بين عروج ونزول»<sup>(1)</sup>، ويعرف المنازلة على أنها: «أن يريد هو النزول إليك، ويجعل في قلبك طلب النزول عليه، فتتحرك الهمّة حركة روحانية لطيفة للنزول عليه، فيقع الاجتماع به بين نزولين، نزول منك عليه، قبل أن تبلغ المنزل، ونزول منه إليك؛ أي توجه اسم إلهي قبل أن يبلغ المنزل، فوقع هذا الاجتماع في غير المنزلين يسمى منازلة»<sup>(2)</sup>، فتنسب هذه

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص117.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص577-578.



الحركة التفاعلية إليه وإليك، وليست إلا الصورة المرئية، من حيث جمعها بين نزوله وعروجك؛ أي تجليه ورؤيتك. فالمنازلة صورة الظهور في المظاهر، وأثر التقاء حركتي الظهور والإظهار؛ ولذلك نزل الحق إلى الخلق في الصورة، وخلق الخلق على الصورة، وجعل الصورة، بذلك، نسباً وقرابة بينه وبينهم، حتى يذكروه فيها، ويعرفوه منها، ويدعوه منها، وهي، عند عباد منه، أسماؤه التي بينه وبينهم، وكلّ يعبد من اسم من هذه الأسماء، أو منها جميعها، أو من اسم دون اسم، ثمّ تقرب إليهم بأسمائهم نزولاً إليهم، كما تقربوا إليه بأسمائهم عروجاً إليه؛ ولذلك لم يمتنع على الحق أن ينزل في أسمائهم فيكون ذاكرًا، ويكونون مذكورين له، كما يكونون ذاكرين وهو مذكور: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: 152]، ويكون محباً ويكونون محبوبين: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: 54]، ويتقرب إليهم، كما تقربوا إليه وأحسن: «من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً»، ومن هذه المنازلة يقول: ﴿وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: 18]، ويقول: جُعت فلم تُطعمني، وظمئت فلم تسقني، وبين ذلك كله، فلم يمتنع -جل وتعالى- عن نسبة هذه الأشياء إليه<sup>(1)</sup>.

إنّ المنازلة صيغة من صيغ التواصل والحوار والتعاون في بناء الصورة والمعرفة؛ بل الصيغة الوحيدة لرؤية الحق النازل، والخلق الصاعد، مجتمعين في صورة طلبهما المتبادل «فيقول الحق للصاعد: إلى أين؟ فيقول: إليك، ويقول الخلق للنازل: إلى أين؟ فيقول: إليك، فيقول: قد التقينا»؛ أي في صورة الطلب والقصْد، فبصورة نزوله ارتفعنا، وبصورة عروجنا نزل، «فارتفعنا به ونزل -سبحانه- بنا، وذلك حتى لا يكون الوجود على السواء، فإنه محال التسوية فيه، فلا بد من نزول ورفعة فيه، وما ثمّ إلا نحن وهو، فإذا كان حكم واحد النزول، كان حكم الآخر الرفعة والعلو، وكلّ محب نازل، وكلّ محبوب عال»<sup>(2)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 587.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 325.

يستند ابن عربي إلى عدد من النصوص المثبتة لجدلية الصعود والنزول في باب المنازلات، ومنها حديث: «ينزل ربنا -تبارك وتعالى- كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا...»<sup>(1)</sup>، والحديث القدسي: «ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وببي يبصر، وببي يبطش، وببي يسعى...»<sup>(2)</sup>.

غير أن أعظم هذه الأحاديث في تحقيق المنازلة والمناسبة، في أقصى درجات التوتر بين النزول والصعود، الحديث القدسي، الذي رواه مسلم عن أبي هريرة، والذي يقول الله فيه لعبده: «عبدي جُعْتُ فَلَمْ تطعمني، وظمْتُ فلم تسقني، ومرضْتُ فَلَمْ تُعْديني...»<sup>(3)</sup>؛ إذ يعدّ ابن عربي هذه المنازلة بين الحق وعبده «أعظم نزول نزله الحق إلى عباده في اللطف بهم»<sup>(4)</sup>، فقد ذكر فيه الجوع والمرض ممّا لا يصحّ نعت الحق به، ومع ذلك نزل به في الصورة إلى عباده، في أقصى حالات ضعفهم وفقرهم، وهو القوي الغني، مواساة ومؤانسة، من المناسبة والمفاعلة، التي يقتضيها مقام هذا القرب الاعتباري لا الذاتي، «وأكثر من هذا النزول الإلهي فلا يكون، ثمّ فسر ذلك بأنّ فلاناً مرض، وفلاناً جاع، وفلاناً ظمئ، فأنزل نفسه منازلهم في أحوالهم، وأضاف ذلك إليه، في كنايته عن نفسه بهذه الأحوال»<sup>(5)</sup>. فهذه الآثار تثبت نزول الحق إلى عباده بما يليق به، في صور تناسبهم، ويقتضيها قربه منهم، ومحبته لهم، «فنزل إلى التبشّش بنا إذا جئنا إلى بيته، نقصد مناجاته، وإلى الفرح بتوبتنا

(1) رواه الشيخان، وقد تقدم تخريجه.

(2) حديث قدسي صحيح تقدم تخريجه من رواية أبي هريرة، من غير الزيادة الأخيرة، ونصه عند ابن عربي في: رد المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص 24.

(3) تقدم تخريجه بغير هذا اللفظ من رواية مسلم.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 297.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 481.

(...) وإلى نيابته عنا في جوعنا...»<sup>(1)</sup>، وكلّ الأسماء، التي عرّف الحق منها نفسه، والتي يُعتقد فيها التشبيه، مع أنّها، حسب ابن عربي، ليست «نصاً في التشبيه أبداً»، وإنما تجدها عند العرب تحتمل وجوهاً، منها ما يؤدي إلى التشبيه، ومنها ما يؤدي إلى التنزيه<sup>(2)</sup>، من مثل الصورة، والعين، واليد، والرجل، والقدم، والساق، والسمع، والبصر، والرضا، والغضب، والتردد، والتبشيش، والتعجب، والفرح، والضحك، والملل، والمكر، والكيد، والاستهزاء، والسخرية، والسعي، والهرولة، والنزول، والاستواء، والتحديد في القرب، والصبر على الأذى، وغيرها مما يجري مجرى نعت المخلوقين، إنما هي من باب المناسبات الاعتبارية، والمنازلات بين الحق والخلق في جدل حركتي الصعود والهبوط. والمنازلة هي التي أعطت هذه النعوت؛ إذ لا يُعقل الحق لنا مجرداً عن الكون، أو مفصلاً عن شعورنا به، فلا بُدّ من مجلّي ومتجلّي له، حتى يتحقق تجليه؛ أي لا بد من صورة نعظمه منها، صورة تشبيه، أو صورة تنزيه، أو صورة تشبيه وتنزيه معاً، ولما كان «الكون لا تعلّق له بعلم الذات أصلاً»، وإنما متعلقه العلم بالمرتبة، وهو مسمى الله<sup>(3)</sup>، لم يتمكّن مشاهدة الحق مجرداً عن المواد أبداً؛ ولهذا جاء بالصورة بيننا وبينه، ليعلم أنّ ثمة ذاتاً غنية لا يصحّ أن تُعلم أصلاً، وأنّ ثمة تجليات للحق في مجالٍ بحسب استعدادها وقبولها، وهي موضوع المعرفة والرؤية؛ لأنّه منها ينزل إلى هذه المعرفة وهذه الرؤية، فتجليه في الأكوان والأنفس، هو موضوع الرؤية، وذلك مصداقاً للآية: ﴿سَرُّيَهُمْ ءَايَتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُصِّلَتْ: 53].

## 2- الصورة جسد برزخي:

تحدّث الصورة، التي يقع فيها التجلي، من حركتين تخارجيتين؛ حركة

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 596.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 95.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 160.

الحق في اتجاه الخلق، وحركة الخلق في اتجاه الحق، ولذلك وقع اللبس في نسبة الصورة لمن هي، وهي في حقيقتها -ومن هذا الاعتبار البرزخي- لا تقبل الاختزال المرجعي؛ لأنها عن منازلة؛ إذ لما كان الحق لا يتجلى إلا بحسب القابل، فإنّ الصورة الحاصلة من التجلي هي نسبة بين المتجلي والمتجلي له، وهي عين المناسبة المقصودة، «ولا مناسبة بيننا وبين الحق إلا بالصورة»<sup>(1)</sup>. وصورة المرأة، أو الصورة في المرأة، أصدق ما يُعطي هذه المناسبة الاعتبارية والبرزخية، فـ «الصورة في المرأة جسد برزخي»<sup>(2)</sup>، ليست جسماً ولا روحاً، بل جسد، ويغني لفظ الجسد عن إضافة البرزخ إليه؛ لأنّ الجسد برزخ بين الجسم المحسوس والروح المعقول، بين كثافة الجسم ولطافة الروح، فالصور على العموم ثلاث: «عنصرية، ونورية، وجسدية»<sup>(3)</sup> الصورة الجسدية تجلّ بين الأرواح النورية والأجسام العنصرية. فإذا كان الجسم محلّ ظهور، والروح تطلب الظهور من خفاء، فإنّ الجسد هو الحادث من حركة الروح نحو الجسم، وهو إمكانية رؤية الروح في جسم، أو اللطيف في كثيف، والجسد في الحقيقة متخيّل، كما الجسم محسوس، فقد فرق الصوفية بين الجسم والجسد؛ فقالوا: إنّ الجسم هو كلّ صورة مرئية قابلة للأبعاد الثلاثة، حال كونها كثيفة الأصل طبعاً، وقالوا: إنّ الجسد عبارة عن كلّ صورة يتشكّل بها روح من الصور الجسمانية»<sup>(4)</sup>، وميّز ابن

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 189.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 163.

(3) ابن عربي، رحمة من الرحمن، ج 3، ص 124.

(4) الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، طبع مع كتابه: المناظر الإلهية، عناية الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م، ص 127. وإلى هذا التعريف مال الجرجاني في كتابه: التعريفات، (م.س)، ص 34، حيث حدّ الجسد بأنّه: «كلّ روح تَمَثَّل بتصرف الخيال المنفصل، وظهر في جسم ناري أو نوري، كالأرواح المَلَكِيّة والإنسانية، حيث يعطي قوتهم الذاتية الخلع واللبس، فلا يحصرهم حبس البرازخ».

عربي بين «الأجسام المحسوسة، والأجساد المتخيلة»<sup>(1)</sup>. ف «الأجسام هي هذه المعروفة في العموم، لطيفها وشفافها وكثيفها، ما يُرى منها وما لا يُرى، والأجساد هي ما يظهر فيها الأرواح في اليقظة الممثلة في صور الأجسام، وما يُدركه النائم في نومه من الصور المشبهة بالأجسام، في ما يُعطيه الحس، وهي في نفسها ليست بالأجسام»<sup>(2)</sup>.

الجسد هو الإمكانية الوحيدة لرؤية الروحانيات في الصور المحسوسة، كرؤية النور في الأجسام والصور المحسوسة، فتحصل الظلال والظلمات، وتظهر الأشياء والألوان والهيئات والأوضاع<sup>(3)</sup>، «وما ظهرت القسمة في الوجود إلا بسبب الأجسام، لكون الأبعاد الثلاثة لازمة لها، لكونها مركبة كثيفة، ولأجل ذلك ظهرت بوجوده الظلال والظلمة؛ لأنّ الكثافة الجسمانية لا تخرقها الأنوار طبعاً، ولأجل ذلك ظهر بوجود الجسم الظل، وكذلك الظلمة إنّما ظهرت بواسطته؛ لأنّ الليل هو عبارة عن استتار الشمس بالأرض عن أهل الأرض، وكذلك الخسوف عبارة عن حيلولة الأرض بين الشمس وبين جرم القمر، فلولا توسط الأرض، لما ظهرت هذه الظلمة الموجودة (...) فالجسم أصل في كمال النور، وأصل في الظلمة»<sup>(4)</sup>؛ لذلك استحققت الظلال الظاهرة من تجلي الأنوار على الأجسام أن تسمى أجساداً، ف «تسمى تلك الصور المحسوسة، التي تظهر فيها الروحانيات، أجساداً، قال تعالى: وألقينا على كرسيه جسداً. وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَّا يَأْكُلُونَ أطعَامَ﴾ [الأنبياء: 8]...»<sup>(5)</sup>؛ أي أرواحاً متجسدة؛ أي تظهر بصورة أجسام محسوسة، فكما أنّ الأجسام الكثيفة «إذا تحوّلت في الصور في عين

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 333.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 186.

(3) الجبلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، (م.س)، ص 124.

(4) المصدر نفسه، ص 124.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 133.

الرائي، واحتجبت مع الحضور، فقد تروحت؛ أي صار لها حُكم الأرواح في الاستتار، وتنوع الصور عليها، كما تتنوع الأعراض بحمرة الخجل، وصفرة الوجل، وهو أنموذج ينبئ أنّ لها قوة التحول في الصور، إذا قامت بها أسباب ذلك»<sup>(1)</sup>، فإنّ الأرواح اللطيفة تقبل التجسد، بالظهور في الأجسام المحسوسة، فيراها الراؤون جسماً من الأجسام المعروفة، وما هي بذلك الجسم، ولا هي غيره، كما رأى الصحابة المَلَك جبريل في حضرة الرسول، في صورة محسوسة، هي جسم رجل معروف لهم، هو أعرابي، أو دحية الكلبي، لكنّه ليس هو؛ لأنّ الرسول عرفهم بالمرثي، بقوله: «إنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»، فعلم الرسول ما رأى، وهو جبريل في صورة محسوسة، واشتبه على الصحابة، وظنّوا الصورة المحسوسة، التي هي الجسم البشري المعروف لهم، هي التي تخاطب الرسول، فشغلهم الجسم عن رؤية الظاهر فيه؛ أي الروح المتجسدة. فالصورة المحسوسة دحية الكلبي، والروح الظاهرة فيها جبريل، والمنازلة أعطت جسداً برزخياً، أو أمراً ثالثاً بين الروح اللطيف والجسم الكثيف، كالحجاب الشفاف، يُظهر ويُخفي، وكالأسماء الإلهية، «لها نظر إليه من كونها اسماً له، ولها نظر إلينا من حيث ما تُعطيه فينا من الآثار المنسوبة للمسمى، فتعرف المسمى وتعرفنا»<sup>(2)</sup>، وكالصورة في المرآة «الظاهرة بين الرائي والمرثي»<sup>(3)</sup>. فتروّحُنْ الأجسام الكثيفة، كتجسّد الأرواح اللطيفة، هي من عمل الخيال الذي يشفع الصورة؛ أي يعطي الصورة الشفافة بين الصورة المعقولة اللطيفة الباطنة، والصورة المحسوسة الكثيفة الظاهرة، التي يدرك فيها الأمر وغيره، أو الشيء وضده، أو الظاهر والمظاهر، أو هو من وجه ونسبة، وليس هو من وجه آخر ونسبة أخرى. وهذا معنى كون الصورة في الحقيقة جسداً برزخياً، يعبرُ منها

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 472.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 203.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 48.

اللطيف إلى الكثيف، والكثيف إلى اللطيف، فيلتقيان في برزخ الشفاف، الذي يحقق إمكانية رؤية الأمر في غيره، أو رؤية الأمرين على الجمع والفرق، قرآنًا وفرقانًا؛ ولذلك كانت الصورة، بهذا المعنى، البرزخي، «أعظم مناسبة، وأجلها، وأكملها، فإنّها زوج؛ أي شفعت وجود الحق»<sup>(1)</sup>، أو شفعت وتريته؛ إذ بظهور الإنسان بالصورة الإلهية، أو على الصورة الإلهية، صارت الرؤية ممكنة، وصار بالإمكان رؤية الخالق في المخلوق، والمحبّ في المحبوب، والغيب في الشهادة، والباطن في الظاهر، فظهرت الصورة في أمرين، وعن أمرين، كالنتيجة عن مقدمتين<sup>(2)</sup> فلا بد من حق وخلق لظهور الصورة، ولا بد من ألفة، «وهي الصورة التي تُخلق عليها الإنسان، ولذلك لم يدع أحد من خلق الله الألوهية إلا الإنسان، ومن سواه ادّعيّت فيه وما ادّعاها»<sup>(3)</sup>. ولأنّ ولادة المسيح ونشأته عن تمثّل الملك جبريل لأمّه مريم في صورة بشر سوي؛ أي من ظهوره جسداً، خرج المسيح «جسماً لظهوره في عالم الأجسام، فهو أقرب إلى الجسدية منه إلى الجسمية، فشأنه كشأن الأرواح الملكية والنارية، إذا تراءت للأبصار، تجسدت، ف وقعت الأبصار على أجسام، وهو في نفسه على روحية الجسدية، ما يرى في الخيال في صورة الجسد»<sup>(4)</sup>، فجسّد عيسى خالص في الجسدية؛ أي في التجسد؛ ولذلك ظهرت في قومه الصورة بهذا المعنى الالتباسي المتردّد، بين اللاهوت والانسوت، والروح والجسم، واللطيف والكثيف، الذي يحققه الجسد البرزخي الشفاف.

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 216.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 111: «فظهرها في أمرين ظهور انشقاق القمر على فلقيتين»، وفي ج 1، ص 5: «لا يكون أمر إلا عن أمرين، ولا نتيجة إلا عن مقدمتين».

(3) م.ن، ج 2، ص 602.

(4) ابن عربي، كتاب الأحدية، ضمن مجموع الرسائل الإلهية، تحقيق إبراهيم مهدي، مؤسسة الموارد الثقافية، بيروت - لبنان، 1991م، ص 13.

لعلّ وعي الناس، عبر التاريخ البشري، بالجسد البرزخي، الذي يحملونه، ويشعرون به في قرارة أنفسهم؛ أي بوجود «تَمَاسٍّ» و«تَلَبُّسٍ» في الصورة التي هم عليها، بالمقارنة مع سائر الخلق، أو، بعبارة ابن عربي، وجود «مناسبة» و«منازلة» بين اللطيف والكثيف، هو الذي جعلهم يُفْتَنُونَ بالصورة، وذلك أَنَّ «أعظم الفتن، التي فتن الله بها الإنسان، تعريفه إياه بأنه خلقه على صورته»<sup>(1)</sup>. فبالصورة التي هم عليها يتصرفون في العالم، استخلاقاً ونيابة عن الحق بالحق، أو منازعة وادعاء للالهوية في هذه النسبة الظاهرة في أمرين، ومهما كان من أمر التصرف الإنساني في العالم بالصورة الإلهية افتتاناً بها إلى حدّ ادعاء الألوهية، أو مراعاة لآداب الاستخلاف فيها، فإنَّ «الصورة بيننا وبين الحق نسب ودين»<sup>(2)</sup>، يسري بها الحق في الموجودات؛ إذ أعطى الإنسان حُكْمَهَا، فلينظر كيف يتصرّف، ومن أيّ نسبة ومناسبة حَكَمَ، ودبّر الصورة؛ فإما أن ينسى الله ويفقده فيها، وتُسكِرُه حتى تقوم له مقام نفسه، كما حصل لفرعون في دعواه الألوهية، بافتتان به بصورة المُلْك والجبروت، ولم يدر لمن هي، فظنّها لنفسه، وإما أن يذكره فيها وينسبها إلى من خلقه عليها، وأعاره حُكْمَهَا، فيوفيها حقها، وحق استخلافه فيها، رعاية للأمانة والوديعة، حتى يؤديها لمستحقها، لعلمه بارتباط تحمل مسؤوليتها بالمحاسبة عن أدائها وتديبرها، وهذا فعل الأنبياء والأولياء وسائر الصالحين، ممّن لا يرجون بالصورة علواً في الأرض، أو على الخلق. فالصورة للحق بحكم الأصالة، وللخلق بحكم الإعارة، التي هي استخلاف، ولا ظهور للصورة إلا بالخلق، وفي الخلق، ولهذا وقع اللبس والتداخل في الفعل والصورة، فشاهد الخلق بصورة الحق، وشوهد الحق بصورة الخلق، وهو مشهد صعب، حسب ابن عربي، زلّت فيه الأقدام، لابتلاء الإنسان بتحمل أمانة الصورة، وفيها من غواية السلطة ما فيها، مع ضعف الإنسان

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 189.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 135.



ظاهراً عن مقاومة هذه الغواية، وسرعته إلى الاجترأ على نسبة الصورة إلى نفسه، وعَلِمَ الحقّ ذلك منه. فإن اجتراً الناس فهو الذي أجراًهم؛ لأنه جعل الصورة رحماً ونسباً بينه وبينهم، وفتنهم بهذا الانتساب الجسدي البرزخي الذي وَشَمَ نشأتهم في العالم، «ومن اجتراً عليه فمن كونه أجراًه عليه ما ذكر من حكم نعتة بالعفو والتجاوز، والصفح والمغفرة، وعموم الرحمة»<sup>(1)</sup>، إشارة منه إلى حكم الرحمة، التي في الرحم والنسب، «ومن حكم هذه الرحمة اجتراً من اجتراً على مخالفة أوامر الله من المؤمنين، فإنهم لا يَنْطَوْن من رحمة الله، قال تعالى: ﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزُّمَر: 53]»<sup>(2)</sup>.

إنّ تشريف الإنسان بالصورة هو في الحقيقة تكليف، فمن شغله التشريف عن التكليف في الصورة، كان إلى الفتنة بالصورة أقرب منه إلى قيامه بواجب رعايتها وتديرها على الإحسان المطلوب. والتدبير الإحساني، أو الإحسان في التدبير، المقصود هنا، هو حفظ المعادلة الصعبة بين نسبة الصورة إلى الحقّ ونسبتها إلى الخلق، وصعوبة تدبير هذه المعادلة، كصعوبة تدبير الاختلاف، تضع الإنسان في مواجهة إغواء السلطة والزعامة، والسيطرة والإمامة في الصورة؛ إذ «ما من إنسان إلا وهو مخلوق على الصورة، ولهذا أَعَمَّت الإمامة جميع الأناسي»<sup>(3)</sup>؛ أي أنها تضع هذا الإنسان في الموقف «الذي سماه النفري في مواقفه: موقف السواء، لظهور العبد فيه بصورة الحق، فإن لم يَمَنَّ الله على هذا العبد بالعصمة والحفظ، ويثبت قدمه في هذه العقبة، بأن يُبْقِيَ عليه في هذا الظهور، شهود عبوديته، لا تزال نصب عينيه، وإن لم تكن حالته هذه، وإلا زَلَّتْ به القدم، وحيل بينه وبين شهود

(1) المصدر نفسه، ج3، ص125.

(2) ابن عربي، إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن، مطبوع على هامش: رحمة من الرحمن، (م.س)، ج1، ص27.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص5.

عبوديته، بما رأى نفسه عليه من صورة الحق، ورأى الحق في صورة عبوديته، وانعكس عليه الأمر، وهو مشهد صعب<sup>(1)</sup>، وصعوبته من كون شهود العبودية والربوبية في الصورة الجسدية البرزخية غير متمكّن إلا لمن كان ذا عينين<sup>(2)</sup>، وبرزخاً جامعاً في نفسه، وعلم بكيفية التجليات، ولم تحجبه الصورة عن الصورة، وخرج من الموقف الطبيعي للطبع والعادة، والقسمة العقلية للكون، من حيث رؤيتهما الأشياء في انفصالها وعزلتها وجمودها، وحجّب بعضها بعضاً، إلى الموقف الظاهراتي، الذي ينظر في الصلات والعلاقات والتبادلات، والتضائفات القصدية التبادلية، المعيشة والحية، من حيث كونها المعطى الوحيد لمقاربة الظهورات والتجليات؛ أي بالانتقال من بنية التفاضل والتغاير والتنافر، إلى بنية التفاعل والتجاور المولدة للتداول والتحاور، فيظهر الحوار من المحاورة، وهي مراجعة الحديث في ما تقرّر، وفي ما تمّ إمضاؤه، من المفاعلة<sup>(3)</sup>، جسداً برزخياً، ومناجاة وصلاة مقسومة أفعالها بين المتفاعلين المصلّين والمتناجيين. ويحيلنا ابن عربي في تعرّف هذه الصّلات البرزخية والمنازلات الاعتبارية، على صورة المناجاة المقسومة بين العبد والرب في الصلاة المشروعة، التي ورد النص فيها بالاشتراك في إقامة صورتها بين المتناجيين.

(1) المصدر نفسه، ج3، ص147.

(2) العينان مختلفتان، ولسان التعبير عن المرثي فيهما واحد، ومن وحدة اللسان كان التلبيس أو الميل إلى إحدى العينين، فلا بد من الشفتين للسان لفتح العينين على اختلافهما، وشق اللسان وفطره، ليصلح للتعبير عنهما، وفي القرآن: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ۖ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۚ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البَلَد: 8-11]. وعند ابن عربي، تعبير أولي العزم من الأولياء عن الظاهر والباطن معاً، من غير تفريقهما، أو مفارقة أحدهما، هو من رؤيتهم «الأمر بالعينين، فشهدوا بنور إيمانهم النجدين، فلم يتمكن لهم إنكار ما شهدوه، ولا جحدوا ما تيقنوه». الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص257.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص249: «المحاور لا تُعقل من غير مجاورة، والمحاوره مراجعة الحديث في القديم».

### 3- شفع الصورة في الصلاة المقسومة أو إقامة الصورة بالعبد والرب:

تُعد الصلاة والمناجاة والذكر، وكل أفعال العبادة، في هرمينوطيقا ابن عربي، بمقتضى دلالة الأخبار والآثار عليها، مناسبات ومنازلات، وأفعالاً تواصلية وتفاعلية وحوارية، بين العابد والمعبود، والذاكر والمذكور، لها حظ إلى كل منهما، وصورتها هكذا بينية مترددة بين نسبتين وأثرين، في مشهد برزخي يتحقق فيه التقاسم والاشتراك لإقامة الصلاة والعبادة، وتبادل أفعال المناجاة فيها، فالمناجاة، في حد ذاتها، مفاعلة، والمفاعلة فعل فاعِلَيْن<sup>(1)</sup>، و«الصلاة صلة بين العبد وربّه، وعلامة الوصلة؛ كشف ليل الحجاب والتلذذ بروح الخطاب»<sup>(2)</sup>. من هذا البرزخ الذي هو الوصلة، تقام الصلاة بالعبد والرب، ف«هي عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين، فنصفها لله ونصفها للعبد، كما ورد بذلك الخبر الصحيح عن الله -تعالى- أنه قال: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي، ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، يقول العبد: ﴿يَسِّرْ اللَّهُ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ﴾، فيقول الله: ذكرني عبدي، يقول العبد: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، يقول الله: حمدني عبدي، يقول العبد: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، يقول الله: أثني علي عبدي، يقول العبد: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، يقول الله: مجدني عبدي، فوّض إلي عبدي، فهذا النصف كله له -تعالى- خالص، ثم يقول العبد: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، يقول الله: هذه بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل، فأوقع الاشتراك في هذه الآية، يقول العبد: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾<sup>(3)</sup> صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ، يقول الله: فهؤلاء لعبدي، ولعبدي ما سأل، فخلص هؤلاء لعبده، كما خلص الأول له تعالى، فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين [الفاتحة]، فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده، ولما كانت مناجاة، فهي ذكر،

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 411.

(2) ابن عربي، ردّ المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص 180.

ومن ذكر الحق فقد جالس الحق، وجالسه الحق، فإنه صح في الخبر الإلهي أنه -تعالى- قال: أنا جليس من ذكرني<sup>(1)</sup>.

لا معنى، في هرمينوطيقا ابن عربي، للنصوص والأخبار الإلهية من مثل: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: 152]، و«أنا جليس من ذكرني»، و﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: 54]، و﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾ [الأحزاب: 43]، و«قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين»، إلا إثبات المناسبة والمنازلة في العبادة، والمناجاة، والصلاة، والذكر، والدعاء، والمحبة، بين الحق

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 222، 223.

حديث «الصلاة المقسومة» صحيح من رواية أبي هريرة، أخرجه مسلم وأصحاب السنن الأربعة، ولفظه عند مسلم: «قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، قال الله تعالى: حمدني عبدي، وإذا قال: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، قال الله تعالى: أثنى علي عبدي، وإذا قال: ﴿مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ﴾، قال: مجدني عبدي، وقال مرة: فوض إلي عبدي، فإذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبي ما سأل، فإذا قال: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾، قال: هذا لعبدي ولعبي ما سأل». مسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وقراءة غيرها إن لم يحسنها، الحديث رقم 598. وقد خص العلامة (Henry corbin) فصلاً من القسم الثاني من كتابه (L' imagination créatrice dans le soufisme d'ibn Arabi) لهذه الصلاة المقسومة التي دعاها بـ «الصلاة الخلاقة» (Prière créatrice) استناداً إلى ربط ابن عربي بين هذه الصلاة والمشهد الخيالي الخلاق. ينظر كتاب كوربان المذكور، ص 139-208. وأورد نصر حامد أبو زيد، في كتابه: هكذا تكلم ابن عربي، (م.س، ص 236) حديث «الصلاة المقسومة» بلفظ: «قسمت الفاتحة بيني وبين عبدي»، وهو لفظ غير وارد في الصحيح، ولا في الضعيف، ولا تكلم به ابن عربي هكذا، غير أنه يلمس له من التفسير مخرج؛ إذ من أسماء الفاتحة «الصلاة»؛ لأنها من لوازم الصلاة، وتسميتها بالصلاة في حديث الصلاة المقسومة، من باب تسمية الشيء باسم لازمه، كما نقل ذلك السيوطي، عن المريسي. ينظر: السيوطي، جلال الدين، في كتابه: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، 1987م، ج 1، ص 154.

وعبادته، قسمة وتقاسماً، وأكثر ما يُعطي هذا التقاسم ما ورد في سورة الفاتحة، التي لا تصح الصلاة إلا بها، فنصفها الأول للرب، ونصفها الثاني للعبد، وبين النصفين «مشهد خيالي برزخي»<sup>(1)</sup> يتحقق في بنية الآية ﴿وَإِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، «يقول الله: هذه بيني وبين عبدي، ولعبي ما سأل، فهذه الآية تتضمن سائلاً ومسؤولاً مخاطباً، وهو الكاف من إياك فيهما، ونعبد ونستعين هما للعبد، فإنَّه العابد والمستعين (...) وهذا مشهد خيالي برزخي، وجاءت هذه الآية برزخية وقع فيها الاشتراك»<sup>(2)</sup>، فإياه يعبدون، وإياهم يُعين على العبادة، فكان التعاون منه ومنهم لإقامة العبادة، كما كانت الصلاة مناجاة ومحاورة، والذكر بينهم مُذاكرة ومُجالسة ومُباشطة، بالصيغة التفاعلية، التي قرأت بها القراءة البرزخية هذا المشهد البرزخي للمنازلة في العبادة، ويوضحها الجرجاني في تعريفاته، بقوله: «فقول العبد: ﴿وَإِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 5]، إثبات للترفة بإثبات العبودية، وقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، طلب للجمع، فالترفة بداية، والجمع نهايتها»<sup>(3)</sup>.

وقد التفتت القراءة البرزخية، عند ابن عربي، إلى منازل (قسمة ونسبة)، أخرى بين العبد والرب في مسمى الصلاة في اللغة، «فإنه -تعالى- أمرنا أن نصلي له، وأخبرنا أنه يصلي علينا، فالصلاة منا ومنه، فإذا كان هو المصلي، فإنما يصلي باسمه الآخر، فيتأخر عن وجود العبد، وهو عين الحق، الذي يخلقه العبد في قلبه، بنظره الفكري، أو بتقليده، وهو الإله المُعتَقَد، ويتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد، كما قال الجنيد، حين سُئل عن المعرفة بالله والعارف، فقال: لون الماء لون إنائه. وهو جواب سادّ أخبر عن الأمر بما هو عليه. فهذا هو الله الذي يصلي علينا، وإذا صلينا نحن، كان لنا الاسم الآخر، فكنا فيه كما ذكرنا في حال من له

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 424.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 424.

(3) الجرجاني، التعريفات، (م.س)، ص 34.

هذا الاسم، فنكون عنده بحسب حالنا، فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جنناه بها، فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة»<sup>(1)</sup>.

تتحقق هذه المنازلة البرزخية في الدعاء، من قوله تعالى: ﴿أَدْعُوكَ أَسْتَجِبْ لَكَ﴾ [غافر: 60]، فهو الداعي لدعائه، فوق الدعاء منه والاستجابة منا، والدعاء منا والاستجابة منه، في تبادل حوار بين قُطبي الفعل القصدي المسمى دعاء، بين الداعي والمدعو، فيشفعان الصورة إلى داعٍ في صورة مدعوٍّ، ومدعوٍّ في صورة داعٍ. وكل أفعال العبادة الشرعية أفعال حوارية تعاونية تتحقق فيها المناسبة والمنازلة بين الحق والخلق، وتقع فيها الخلقة للخليلين، وتتغذى منها الصورة، وتغتنى الرابطة الروحية العميقة بينهما، «كالماء يتخلل الصوفة فتربو به وتتسع»<sup>(2)</sup>. ولولا هذه الصلة التفاعلية ما ظهرت إنتاجية، ولاستقل العالم بنفسه، «فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود، فتعين عليه ما تعين عليك، فالأمر منه إليك، ومنك إليه»<sup>(3)</sup>.

في هذه المناسبة الروحية العميقة، والمنازلة الاعتبارية، والموافقة القصدية، بين نزول وعروج، وتَدَلَّ وتَدَنَّ، وتَلَقَّى وترَقَّ، تُفَقِّدُ المباينة في المنازلة، ويقع التواطؤ في الأسماء، فيظهر المحب بصفات محبوبة وصورته، ويظهر المحبوب بصفات محبة وصورته، «فقد وصف نفسه لنا بنا، فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، وإذا شَهِدْنَا شهد نفسه»<sup>(4)</sup>.

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 225.

(2) المصدر نفسه، ص 81.

(3) المصدر نفسه، ص 83. هذا في المناسبات الظهورية، التي لابد فيها من تغذية متبادلة، لعدم الاستغناء، أما في ذات الحق، فقد تقدم أنها غنية لا تفتقر إلى غذاء، أو غيره، فالله يُطْعِم ولا يُطْعَم، ويحقق ذلك أن الصيام، الذي هو حضرة ذاتية للحق، قال فيه: «الصيام لي وأنا أجزي به». والعبد لا يصوم ذاتاً، لافتقاره إلى غذاء. وحديث: «الصيام لي وأنا أجزي به»، أو الصوم لي، حديث قدسي من رواية أبي هريرة. البخاري، الصحيح، كتاب الصوم، باب في فضل الصوم، حديث رقم 1795.

(4) المصدر نفسه، ص 53.

إذا فَهَمْنَا هذا الوضع الاعتباري الجدلي والتفاعلي بين الحق والخلق، من منطلقات العبادة المقسومة بين الله المؤمن (من أسمائه الحسنى: المؤمن) المصلي ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ﴾ [الأحزاب: 43]، والإنسان المؤمن المصلي المخلوق على الصورة، والمنفوخ فيه من روح الله، أمكننا الارتقاء في الفهم الإحساني، لما استبشعه ابن تيمية واستقبحه في تلفظ ابن عربي بحقيقة هذه المناسبة الحبية، في موطن الخيال الشعري الذي يطلب التعبير لا التحجير؛ أي الجواز من بنية التقابل والتناظر والانفصال، إلى بنية التوتر والتبادل والتواصل، وهو ما عنيناه بالانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الظاهراتي الروحي، بالتحول من الذوات والموضوعات إلى المراتب والظهورات. يقول ابن عربي في هذا الموطن:

«فيحمدني وأحمده      ويعبدني وأعبده  
ففي حال أقرُّ به      وفي الأعبان أجحده  
فيعرفني وأنكره      وأعرفه فأشهد»<sup>(1)</sup>

وهكذا في كلِّ أمرٍ إضافي بين متضايين، لا تُشهد الإضافة فيه، إلا بهما وبينهما، فيُرى هذا في هذا، لا من حيث الذات، وإنما من حيث المرتبة والتعينات، فلا يُعرف المعبود إلا في العابد، ولا الإله إلا في المألوه، «فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً، فلا يُعرَف حتى نُعرَف، قال عليه السلام: من عرف نفسه عرف ربه، فإنَّ بعض الحكماء، وأبا حامد [الغزالي]، ادعوا أنه يُعرف الله من غير نظر في العالم، وهذا غلط، نَعَمْ تُعرف ذات قديمة أزلية، لا يُعرف أنَّها إله حتى يُعرف المألوه، فهو الدليل عليه»<sup>(2)</sup>.

#### 4- القول بالتجلي والصورة نقض لأصول العزلة والخلوة:

مثلاً انتقد ابن عربي فكرة المباينة المطلقة بين الحق والخلق، المنكِّرة

(1) المصدر نفسه، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ص 81.

أيّ مناسبة اعتبارية أو منازلة برزخية، من جهة النسب والإضافات والمراتب، آخذ على عدد من العارفين والسالكين، ومنهم أبو حامد الغزالي، طلبهم في سلوكهم الروحي، الحقّ بالعزلة عن العالم، والفرار من الخلق، وقطع العلاقات مع الناس<sup>(1)</sup>، ظناً منهم أنّ العالم حجاب مانع وعائق، وأنّ عرفان الرب هو بمعزل عن معرفة العالم والمربوب، وأنّ الفناء عن الموجودات طريق الصوفي في شهود الحق والقرب منه. والحال أنّه لا شهود ولا معرفة دون تجلٍّ للمشهود في مجلى، وفي صورة تُعرف ويسبح منها، أو صورة تُنكر فيتعوذ منها، وهو تعوذ منها إليها، أو تَعَوُّذ منه به، وفرار من علامة إلى علامة. فالفار إلى الله من الخلق، بالزهد في العالم، إنما هو من توهم وجود المفارقة والعلو والتعالّي بصورة المباينة، التي لا محايثة، ولا مشاركة، ولا مخالطة فيها، «فِيَحْيَلْ لَهُ جَهْلُهُ أَنَّ الْعَالَمَ بِمَعْزَلٍ عَنِ اللَّهِ، وَاللَّهُ بِمَعْزَلٍ عَنِ الْعَالَمِ، فَيَطْلُبُ الْفَرَارَ إِلَيْهِ، فَهَذَا فَرَارٌ وَهْمِي، وَسَبَبُ ذَلِكَ عَدَمُ الذُّوقِ لِلْأَشْيَاءِ»<sup>(2)</sup>؛ إذ العالم من حيث هو مجلى الحق، هو المحقّق للظهور والتجلي، فالمظهر ضروري لظهور الظاهر<sup>(3)</sup>، ومن ثمّ لا يَسْتغْنِي عن عالم المظاهر والمجالي، كلّ من يقصد تعرف الظاهر المتجلي.

فطالب العزلة والخلوة مدخول في طلبه، محجوب في قصده؛ لأنّ عين ما يطلبه العلاقة والملاء والبقاء، لا العزلة والخلاء والفناء؛ إذ «ليس في هذه الدار موضع خلوة»، و«لا خلوة في الوجود، لأنه لا بد من شاهد

(1) يقول ابن عربي: «من هرب من الخلق إلى الله ما عرف الله». كتاب الباء، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 86.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 264.

(3) إلى هذا المعنى ذهب ليفيناس في حديثه عن علاقة الذات بالفضاء من حيث هو موطن الظهور ومحله الذي فيه وبه يتحقّق الخروج:

"L' espace ou l'extériorité est nécessaire à l'objectivité, car il est nécessaire à l'apparaître, comme distance emplie de lumière, comme vide de la transparence".

E.Lévinas, Autrement qu'être ou au delà de l'essence, Martinus Nijhoff, Le livre de poche, 1974, p. 275.



ومشهود<sup>(1)</sup> طلب العزلة والخلوة، جهل بحقيقة ما هو عليه الأمر من اتصال دائم وتضاييف محقق، ومن صورة مقسومة بين مؤثر ومؤثر فيه، تُظهر المؤثر والمؤثر فيه والأثر، فيشهد المؤثر في الأثر وفي المؤثر فيه، فإن التجلي في الأكوان والأعيان والأشياء لا بُدَّ منه للظهور في صورة، وحصول الألفة والانجذاب بين الطالب والمطلوب، والرب والمربوب، والإله والمألوه، والرحمن والمرحوم. وعلى العموم، إنَّ قاصداً بلا مقصود مُحال، ولا يصدر الفعل القصدي الخلاق لاسمي القاصد والمقصود إلا عنهما مجتمعين في التوجه والقبول، والحقّ من حيث الذات لا يفتقر إلى شيء من العالم، لتغذية وجوده؛ بل هو مفيض الوجود على العالم، ولكن من حيث طلب الظهور والتجلي «لا يُشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإنَّ الله بالذات غني عن العالمين»<sup>(2)</sup>، فلا شهادة، ولا شهود، إلا في مادة، هي الهيولى التي تنتقش فيها الصورة، فتأخذ أحكام مجلاها، أو محلّ تجليها، الذي قبلها باستعداده للإظهار بحسب ما في قوّته وطاقته.

## 5- الخوف من الصورة بين وضع الحجاب ورفعها:

إنَّ سبب إنكار المناسبة في الصورة، ودفعها، وإن صدر، حسب ابن عربي، عن عدم الذوق للروابط الروحية بين الأكوان ومكوّنها، فهو، أساساً، صادر عن عواطف التأليه، والتسبيح، والتقديس، المترجحة بين خوفين<sup>(3)</sup>؛ خوف من رفع الحجاب جملة، فتحصل التسوية، وتنتفي المغايرة والمباينة الذاتيتين، ومن ثمة ينطلق لسان التأليه والتنزيه إلى إسدال الستائر، وإقامة الحواجز، وتكثيف الحجب، حتى لا يُرى إلا حقّ في علوّ مطلق، وفوق،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 340. وفيه: «أين الخلوة والوجوه سافرة والأعين ناظرة مسافرة، الناس سفر وإن أقاموا، ومقيمون وإن هاموا».

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 217.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 184، وفيه: «يخاف من الحجاب، ويخاف من رفع الحجاب».

وكبرياء، وغنى، وقهر، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: 18 و61]، وخلق في سفلى وتحت وانحطاط وفقر وذل، ومن ثمّ التعوّد من أيّ مناسبة في هذه الصورة، أو مشابهة، أو مقاربة، أو مخالطة بين الذات الغنية وموضوعها الفقير، فرفع هذا الحجاب المانع فيه زوال العين وذهابها بحرق، وخوف ثانٍ من إقامة الحجاب وإسداله وتكثيفه، إلى حدّ الانفصال المطلق، والبعد المفرط، فيفقد العالم معناه ومضمونه، وتقطع الرحم الروحية بين الخالق والمخلوق، فينطلق لسان الخائف من بقاء الحجاب، بتذويب الحواجز، وكسر الأواني، وبطلب الفناء في الحق، والتفاني في السعي إلى الوصل، ومقاومة الكثرة والكثافة، بالرجوع إلى الوحدة، والتشبه بالواحد، إلى حدّ رؤية الموجودات عين وجود الحق، فهي هو، وهو هي، ولا فرق ولا مباينة، ومن هذا الرفع المطلق للحجاب، نطق من نطق من الخلق «سبحاني، ما أعظم شأنني»، و«ما في الجبة إلا الله»، و«أنا الحق»، و«أنا من أهوى ومن أهوى أنا»<sup>(1)</sup>، على رأي من تصوّر هذه العبارات على أنّها تسوية بين الخالق والمخلوق، وجرأة على الحرمة الإلهية، والحمى الرباني.

رأي ابن عربي أنّ دعوى الاتصال المفرط هي، في حد ذاتها، حجاب عن الحقيقة في الصورة، ودعوى الانفصال المفرط حجاب، أيضاً، عنها. فكلّ من الادعاءين فرار من حجاب إلى حجاب، واحتماء من خوف الحجاب الموضوع، بحمى الحجاب المرفوع، أو العكس. وعند ابن عربي، الحجاب لا يُرفع بالجملة، ولا يوضع بالجملة، فإنّ «القرب المفرط وهو حجاب كالبعد المفرط»<sup>(2)</sup>، ولذلك جاءت النصوص بالمشاهد البرزخية، من مثل التجليات، والرؤية، والصورة، للدلالة على الأمر بما هو عليه من تضاييف وتردد بين ظهور وخفاء، وشهادة وغيب؛ لأنّه نسبة بين طرفين، ومنازلة بين متجلٍّ ومتجلى له، ومرئيٍّ وراء، وظاهر ومظهر.

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 195. و: ج 2، ص 146، و: ج 4، ص 390.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 308.

وما الخوفان من وضع الحجاب ومن رفعه، إلا بسبب ما أُضيفَ على الحجاب، بحكم الطبع والعادة، من دلالة على الكثافة والإخفاء، والفصل ومقاومة عبور المعنى إلى الصورة، فتنازع أصحاب العقائد على أساس هذه الدلالة، بين التحذير من رفعه، مخافة الاحتراق بما وراءه من حقيقة لا تُطبقها بنيتهم، وينبغي أن تبقى على مجهوليتها، طلباً لبقائهم، وبين الضيق من الحجاب، وطلب رفعه، والدخول في مغامرة اكتشاف المجهول، وكشف الحقيقة والفناء فيها، وتحذّي التحذير والموانع. والحال أنّ الحجاب، كما رأينا دلالاته، عند ابن عربي، على الشفافية، يحمل في بنيته معنيي الإظهار والإخفاء، والوصل والفصل، ويؤسس بذاته للعبور والبرزخية بين القرب المفرط والبعد المفرط، وفيه تحصل الرؤية، ويحصل الاجتماع والافتراق، فلو رُفع مطلقاً وجملة واحدة، لبطل التمييز والاختلاف، ولو أسدل جملة واحدة، لاستقلت الأكوان عن مكوناتها، ولما اتصل شيء بشيء، ولا ظهر شيء من شيء، ولا ارتبط عالم بعالم، ولعقم الوجود عن الإنتاج، ولما صحت نسبة ولا نسب بين اثنين. وحقيقة الحجاب الإلهي، عند ابن عربي، في وظيفته البرزخية الواصلة والفاصلة في آن، يحقق الإخفاء والإظهار معاً، ومنه تقع المعرفة بالحضور في الغياب، وبالغياب في الحضور، ومنه تكلم لسانا التشبيه والتنزيه، فرقاً أو جمعاً. وهذا الوضع الاعتباري البرزخي للحجاب في تحقيق المعرفة لا يرتبط بكون الحجاب مجرد شيء متوسط بين راء ومرئي، أو جسر للعبور بين صفتي المجهولية والمعلومية، والألوهية والمألوهية؛ بل بكون الحجاب، في حدّ ذاته، خلاقاً للصورة، محققاً للرؤية واللا رؤية، وللظهور والخفاء، وللمعلومية والمجهولية، وللألوهية والمألوهية، وللحضور والغياب، فإبقاؤه ضرورة للمعرفة، غير أنّ هذا الإبقاء، ليس إسداً مطلقاً، ولا رفعاً مطلقاً، وإنّما هو إبقاء له على صورة البرزخ الجامع بين البقاء والفناء، والمقابل لهما بذاته من حيث جمعيته، فيتولد أمر جديد، ومشهد ثالث هو الذي أنطق لسان العرفان بالتسبيح

الخلق المعبر عن هذه الرؤية الحجابية الدينامية، في قول المسبح بلسان العرفان البرزخي: «فسبحان من احتجب في ظهوره، وظهر في حجابهِ»<sup>(1)</sup>، فظهوره في المظاهر، لضرورة المناسبة والمنازلة، لا ينافي تنزيه الذات الغنية عن العالمين.

يتبين لنا من فتح ابن عربي حجاب الصورة على معني الإظهار والإخفاء معاً، (من كونهما معطين دفعة واحدة، أو على الأحدية؛ أي إظهار في عين الإخفاء، وإخفاء في عين الإظهار، وليس أمرين متناوبين على الصورة)، أن رفع المناسبة بين الحق والخلق، في الرؤية البشرية المعتادة، مرده، في نهاية المطاف، إلى النمذجة الطبيعية للكون، والقائمة على القسمة العقلية الثنائية، إلى مطلق هو على إطلاقه الدائم، ومقيّد لا تفك عنه قيوده، وعلوّ وسفل، مع رفض للحقائق البينية الاعتبارية؛ أي الحقائق البرزخية التي يظهر منها الأمر على ما هو عليه من طلب الخروج من قيد الإطلاق، أو من مطلقية القيد، ومن حركة شوقية لمضاعفة وجوده وشفع صورته، فيحصل التعريف والتعرف، والتدلي والتدني.

## 6- التثليث في الصورة:

إنّ هرمينوطيقا الصورة والحجاب، عند ابن عربي، مدينة كلّها لاكتشاف عالم البرزخ، وإعادة الاعتبار إليه، من حيث كونه من أمهات الحقائق، إن لم نقل إنّ حقيقة الحقائق، فأمهات الحقائق المعروفة، ثلاث؛ هي إمّا حقيقة ذاتية مطلقة، وإمّا حقيقة متعيّنة مقيدة، وغفل العالم عن حقيقة ثالثة هي: «حقيقة أحدية جامعة بين الإطلاق والتقييد، والفعال والانفعال، والتأثير والتأثر، فهي مطلقة من وجه ونسبة، ومقيدة من أخرى، فعالة من وجه، منفعة من آخر، وهذه الحقيقة هي أحدية جمع الحقيقتين، ولها مرتبة الأولية الكبرى، والأخروية العظمى، والبرزخية الشاملة المثلى، وهي للبرزخ

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 547.

الشامل، والإنسان الكامل، التي صورة الله مستوية على عرش قلبه، كشفاً وتحقيقاً، وشهوداً وتدقيقاً، وإيماناً وتصديقاً، وحقاً موجوداً كما قال عليه الصلاة والسلام، حكاية عن الله عز وجل: ما وسعني أرضي ولا سمائي، وإنما وسعني قلب عبدي المؤمن<sup>(1)</sup>. ومن هذه الحقيقة البرزخية، أمكننا أن نحصل معرفة صحيحة بما هي عليه أمور الصورة والحجب والرؤية والتجليات، من حيث كون حقائقها تستوجب أحدية الجمع في الفرق بين الإطلاق والتقييد، والنفي والإثبات، والتنزيه والتشبيه، وليست أحدية الجمع إلا ظهور هذا في هذا، ورؤية الشيء في غيره.

فمن أقرّ بالبرازخ بين الحقائق، أو بالحقيقة البرزخية، سهل عليه أن يقرّ بالمناسبات والمنازلات في الصورة، بين الحق والخلق، وأن لا يُنكر إمكان اجتماع الضدين لمناسبة هي الصورة التي بين الله والإنسان، والتي استحق بها آدم الخلافة والاستخلاف، دون غيره من العالم، لكونه القابل الكلي للجمعية الأسمائية، فلا يقبل الأسماء الإلهية مجتمعة، إلا الإنسان<sup>(2)</sup>، وهي، في غيره من العالم، مفرقة ومبددة، لا يطبق استعداده وقبوله جمعيتها، وليس في قوته التخلق بها جميعها، أو من جميع الوجوه. وما ذكر ابن عربي الصورة وحدها في هذا الباب دون سائر الأسماء والنسب والإضافات بين الحق والخلق، إلا لكون الصورة جامعة لما تفرّق في غيرها من الأسماء والنسب، من عين ورجل وسمع وبصر وتبشّش وفرح... على ما ذهب إليه ابن عربي من جمعية الصورة لباقي الحقائق في غيرها من الأسماء والصفات<sup>(3)</sup>، فدلّ ذلك على كون الصورة برزخ الأسماء الإلهية، كما هي برزخ الحق والخلق.

(1) ابن عربي، رسالة كشف الستار، مطبوع مع كتاب، الرسالة الوجودية، (م.س)، ص 213.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 602.

(3) ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص 127.

ولنا أن نقول في الحقائق الثلاث المذكورة، إنها حقائق ثلاث؛ علوية وسفلية وبرزخية، أو إنها حقيقة واحدة ظهرت في مراتب ثلاث، حسب الإضافات، والنسب، والجهات، وتثليث الحقيقة في الصورة، هي لضرورة الظهور والإنتاجية؛ إذ ظهورها دائر على التثليث<sup>(1)</sup>. وهذه صورتها من المعقولات، عند ابن عربي: «كلّ علامة ودليل على بُرج، لا بدّ فيه من التركيب، ويكون بالتثليث، فإنّ الدليل أبداً مثلث النشأة، لا بدّ من ذلك، مفردان وجامع بينهما، وهو الوجه الثالث، لا بُدّ من ذلك في كلّ مقدمتين، من أجل الإنتاج: كلّ (أ) (ب)، وكل (ب) (ج)، فتكرّرت الباء، فقام الدليل من ألف باء جيم، فالوجه الجامع الباء، لأنه تكرّر في المقدّمتين، فأنتج كلّ ألف جيم، وهو كان المطلوب (ا = ج)، الذي ادعاه صاحب الدعوى»<sup>(2)</sup>.

فمن شهد الألف والجيم في الدليل شهد الفصل والإثنية، ولم يشهد الجامع بينهما، وهو الباء، فإن شهد الباء بينهما، المتكرّرة في المقدّمتين: كلّ ألف باء، وكلّ جيم باء، أقرّ أنّ الألف هي الجيم؛ أي أنّ الحقيقة واحدة، ظهرت في المقدّمتين، بحسب ما تعطيه الحقيقة الذاتية لكلّ مقدمة، فتثليث الحقيقة هو بحسب ما تعطيه الكثرة المشهودة؛ ألف... باء... جيم، وتوحيدها بحسب ما تعطيه الروابط والصلات والعلاقات التفاعلية

(1) يقول الشيخ حسام الدين البدليسي: «ولهذا كان الظهور دائراً على التثليث». كنز الخفا في مقامات الصوفي المسمى كتاب النصوص، (م.س)، ص 25. ويرى ابن عربي أنّ: «الأحد لا يكون عنه شيء البتة، وإنّ أول الأعداد إنّما هو الاثنان، ولا يكون عن الاثنين شيء أصلاً، ما لم يكن ثالث يزوجهما ويربط بعضهما ببعض، ويكون هو الجامع لهما، فحينئذٍ يتكون عنهما ما يتكون، بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه... فالثلاثة أول الأفراد، وعن هذا الاسم ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات، فما وُجد ممكّن من واحد، وإنما وُجد من جمع، وأقلّ الجمع ثلاثة وهو الفرد، فافتقر كلّ ممكن إلى الاسم الفرد... فيسري التثليث في جميع الأمور لوجوده في الأصل». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 126.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 440.

والإنتاجية، ونوع التضاييف بينهما، فيظهر الغيب فيهما، «فافهم إن كنت تفهم، واعلم ما الحقيقة التي حكمت على الثنوية حتى أشركوا، وهم المانية، مع استيفائهم النظر، وبذل الاستطاعة فيه، فلم يقدروا على الخروج من هذه الإثنية، إلى العين الواحدة، وما ثم إلا الله»<sup>(1)</sup>.

إنّ تجاوز بنية التقابل المتضمّنة في ثنائيات النور والظلام، والمطلق والمقيد، والتنزيه والتشبيه، والأول والآخر، والظاهر والباطن، والغيب والشهادة، والعلو والسفل، والله والإنسان، وغيرها من الثنائيات التقابلية، لا يتمّ، حسب ابن عربي، بالغائها جملة؛ بل بكشف التوتر القائم بين طرفي الثنائية، وهو تثليثها<sup>(2)</sup>؛ أي بإدراك طرفيها على أنّهما طرفان لحقيقة بينية، تمسكهما، بالفصل والوصل بينهما. ولا يُعطي هذه الحقيقة إلا البرزخ، الذي يستريح إليه تقابلهما، وتدرك فيه حقيقة كلّ طرف على أنّها رهينة حقيقة الطرف الآخر في الانكشاف، فينتسبان إلى هذا الارتهان، الذي هو حقيقتهما الموحدة. وإن شئنا قلنا، مع ابن عربي، هو حقيقة الحقائق، التي تنفس العزلة في التقابل، بالوصلة في التفاعل، لما يتمتّع به البرزخ من قوة تحريرية وتنفسية للتعارضات والتقابلات في العالم، وليس ذلك إلا عين الخيال، الذي يعظم ابن عربي وظيفته الوجودية في رتق الفتق بين المحسوس والمعقول، مع إبقاء الفتق يُرى منه الرتق، والرتق يُرى منه الفتق. وتعظيم الخيال هو من تعظيم البرزخ، والحضرات الجامعة المؤيدة للوصل في عين الفصل؛ ولذلك كان عنده أعظم الصّلات الروحية والعبادات الشرعية، «ما أيدها الخيال»<sup>(3)</sup>، بمقتضى تعريف الرسول الإحسان، الذي بين الإسلام

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 439.

(2) إنّ الشعور الإنساني نفسه ينشأ بوصفه حضوراً لثالث، من حيث تصييره الثنائية الأصلية (Le duo initial) ثالثاً (Trio).

E.Lévinas, Autrement qu'être, op.cit, p. 248 \_ 249.

(3) ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، (م.س)، ص 162.

والإيمان، على أنه: «أن تعبد الله كأنك تراه»؛ أي أن تعبد في الخيال، فكأنك تراه، وكأنه هو، وكأنك ترى أنه يراك، فتضاعفت الرؤية، للتحوّل في الصورة، ولتبادل الأدوار، وليس لتقابلها بين مرئي وغير مرئي؛ بل بين رؤية بعينك ورؤية بعينه، ورؤية بالعينين، وهي التي تعطيك الأمر على ما هو عليه بالنسبة والإضافة إليك، أو بين رؤية تُبقيك، ورؤية تُفنيك، ورؤية لا تبقيك ولا تُفنيك، وإنما تضعك في برزخ راحة التقابلات والثنائيات، يتداولك البقاء والفناء، فكأنك وكأنك، «وما ثمّ في العالم ما يعطي الأمر على ما هو عليه، سوى هذه الحضرة الخيالية (...) فما أوجد الله شيئاً من الكون على صورة الأمر على ما هو عليه في نفسه [أي التحوّل] إلا في هذه الحضرة، فلها الحكم العام في الطرفين»<sup>(1)</sup>.

#### 7- الصورة المقسومة على صيرورة التحوّل:

من التبادل والتداول والتضاييف في المخاطبات والمحاورات في الرؤية، صدر قول ابن عربي، في مناجاته:

«يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني»<sup>(2)</sup>

وحينما أنكر عليه من لا علم له بالتحوّل في الصورة، وتقلّبها بين الإنكار والتعرف، كما في حديث التجلي يوم القيامة، نقل الكلام من الإشارة والتلميح إلى العبارة والتصريح، فزاد في المعنى، تهدئة لخاطر التقابل، ونزولاً إلى الفهم المعتاد على الفصل المطلق، فقال:

«يا من يراني مجرماً ولا أراه آخرّاً

كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائداً»<sup>(3)</sup>

فقبل مزاج السمع المعتاد والفهم بموازين التقابل، وحجاب التنزيه، ما

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص379.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص491.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص491.



كان السامعون قد استبشعوه في الظاهر، فما قام به ابن عربي من تحويل ظواهر ألفاظه المعتاصة على أصحاب علامات التقابل بين الرؤية وعدم الرؤية، إلى نصوص، هو طريقة من الطرائق الهرمينوطيقية العرفانية للتحوّل في صور الفهم، بالنزول في علامات المعتقدات وقراءاتها المرجعية، حتى يكون لكلّ فهم حظ من المفهوم حسب استعداد المستمعين، وإلا فإنّ أمر البيت الأول باقٍ على برزخيته، وإشارته إلى ما في الرؤية من التباس بين التحقق وعدمه، فهي رؤية لا رؤية. فكيف التوضيح والأمر لبس في حقيقته، لوجود الحجاب والسحاب والغمام؛ بل لوجود التحوّل في الصور، من كون الرؤية إراءة، وكون الرائي غير راء في الحقيقة، والمرئي غير مرئي في الحقيقة، ولوجود التوالج والتبادل في الأدوار في المناجاة والمحاورة، من كونهما مفاعلة، ولسبب آخر عيّنه ابن عربي في مواضع أخرى مبددة من كتبه، هو أنّ «إذا رأينا الحقّ، متى رأيناه بأبصارنا، نراه من حيث لا يرانا، كما يرانا من حيث لا نراه، فإنّه يرانا عبيداً، ونراه إلهاً، ونراه به، ويرانا بنا، ومهما رآنا به فلا نراه به، بل وهي الرؤية العامة، ورؤية الخواص أن يروه به، ويراهم بهم، فهو الذي يحفظ عليهم وجودهم...»<sup>(1)</sup>، فلا بدّ، إذا قلت إنّك تراه، من أن يكون لا يراك من حيث تراه، حتى لا تجتمع الرؤيتان في الحصول؛ لأن في اجتماعهما في صورة الحصول والتقابل، احتراق رؤية العبد واحتراق الكون، لعدم القدرة على تحمل لقاء الرؤيتين والنظرتين. وحفظ الرؤية من الاحتراق في هذا المشهد هو أن تكون رؤية لارؤية، وهو المقصود بعبارة حجاب الرؤية؛ أي نراه به، لحفظ أبصارنا، ويرانا بنا لحفظنا، فإن رأيناه به، لم نرنا نراه، وإن رآنا بنا لم ير أنه يرانا من حيث هو، بل يُرينا أنفسنا، فأعادنا إلينا، فما نرى إلا ما ظننا أننا رأيناه، والحقّ عند ظنّ العبد؛ أي يعطيه من الرؤية بحسب ظنه واعتقاده فيه، فإن قال لم أره صدق، وإن قال رأيته صدق، فما رأى إلا ما أرى، والحق في ذاته فوق كلّ

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 247.

هذه التضائفات والتعلقات، غني في ذاته عنها، لكنّ الظهورات والمعرفة تتعلّقان بها، فلا بُدّ من اجتماع الرؤية واللا رؤية لتحقيق الأمر على ما هو عليه من لبس في خلق جديد؛ لأنه لا يتكوّن عن الرؤيتين المجتمعيتين على التقابل «يراني وأراه»، إلا الاحتراق والزوال والذهاب والفناء، حيث لا رائي ولا مرئي، وإنّما حقيقة مطلقة لا تُعرف؛ ولذلك قرأت القراءة البرزخية حديث «فإن لم تكن تراه، فإنه يراك» على أنه حيث لا تراه، فإنه يراك، وحيث تراه، فإنه يتحوّل لك في الصورة، فلا يكون هو ما تراه، ولا يكون هو الذي يراك، فكأنك تراه وما تراه، ف«العبد لا يشهد رؤية الله له حتى يغيب عن صفته ورؤيته ومراقبته لربه، فكلّ عبادة تصحبها المراقبة، فهي نور من حجب وجهه سبحانه، ينظر العبد منه إلى ربه، وينظر الله منه إلى عبده، فإذا كُشف للعبد فيها حجاب المراقبة، شهد رؤية الله - سبحانه - له»<sup>(1)</sup>.

فتأخذ العبارة الشعرية والتعبير الفني هذا المشهد المضاعف في الرؤية، وهو رؤية رؤية الحق، فتصوّره وتشكله بحسب أوضاع اللغة، كما تشكّل في بيت ابن عربي الأول، فاستُشكل، واستُشبع، وأنكر، وادّعي فيه الغلط، أو كما تشكّل في صورته الثانية فاطمأنّ إليه الفهم المرجعي وقبله ميزانه المُصحّح، وميزان هذا المشهد التعبيري في اللغة، الذي خرّجه ابن عربي على صنعة العربية، باب البدل في النحو، حيث تقول الشيء وتعني غيره، كقولك: أعجبني الجارية حُسنها، فالحُسن بدل من الجارية، وهو بدل الاشتمال، وقولك: رأيت أخاك زيداً، فزيد أخوك وأخوك زيد، وهو بدل الشيء من الشيء، وهو مفسّر، عند ابن عربي، للآية: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، وغيرها من الآيات والأخبار، التي فيها إبدال ومبادلة، ورؤية الأمر في غيره، والشيء في الشيء، وكقولك: أكلت الرغيف ثلثيه، وهو بدل البعض من الكل، «وليس في أنواع البدل، بدل أحق بالحضرة الإلهية، من بدل الغلط، وهو

(1) ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص 136.

الذي فيه الناس كلهم، يظنون أنهم هم، وما هم هم، ويظنون أنّ ما هم هم، وهم هم، ولهذا لا يوجد بدل الغلط في كلام فصيح، مثاله: رأيت رجلاً، أسداً، أردت أن تقول رأيت أسداً، فغلطت فقلت: رأيت رجلاً، ثم تذكرت أنك غلطت، فقلت: أسداً، فأبدلت الأسد منه (...) فالعارف في بدل الغلط، فإن عقله يُخالف قوله، فقوله في المذموم، ما هو له، ويقول في عقده وقلبه هو له، عند قوله بلسانه ما هو له، ومن لا يعلم أنّه غلط يصمّم على ما قاله، أو على ما اعتقده<sup>(1)</sup>.

ومن ميزان بدل الغلط، في إثباته الخطأ والصواب في صورة العبارة، وفي حمله آثار العبور بينهما في التعبير، يدعوننا ابن عربي إلى تأمل مناجاته المذكورة:

«يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني»

التي «صححها» للسامع المنكر، بصورة تعرّفه، بالعدول عن الظاهر المحتمل، إلى النص القطعي، كعاداته، في إعادة كتابة وترجمة نصوصه وعباراته المعتاة والمستنكرة، بلسان البيان، وعلى ميزان العامة، كما فعل في شرحه (ذخائر الأعلاق) على ديوانه (ترجمان الأشواق)، وكعادة الصوفية، في صرف المحجوبين بموازينهم عن ما عليه الأمر الذي لم يفهموه من لبس غير قابل للفهم بمرجعية طلب الوضوح والتصريح والقطع الدلالي؛ لأن التماس فهمه بقواعد الوضوح والفصاحة، إخراجه عن برزخيته واشتباهه، الذي هو عين صورته وحقيقته، فهو حيرة تذاق، وليس عبارة تشرح فُتْطاق، لمن وقف مع الإشارة لا مع العبارة. ومع ذلك، كان لا بُدّ من تقييد الظاهر في المناجاة بقيود صورته لدى السامع، أو القارئ المنكر، من باب رفع الحرج عنه، وليس التخلي عن المناجاة ومحوها؛ لأنّ مثبت المناجاة أثبتها كما صدرت في مشهد الإنكار، ومحaha في مشهد التعرف،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص247.

فكانت كتابة على المحو، حملت أثر الممحو لمن يسعه مزاجه، فأبقتة على أصله الذي خرج عليه في الظاهر، ونقلت الزيادة الشارحة إلى مَنْ لم يقبل استعداده ومزاجه وميزانه هذا الظاهر المحتمل، بالنصّ على المراد القريب إلى السامع والقارئ، كما نصّص الحديث القدسي، ظاهر عبارات الرب: جُعْتُ فَلَمْ تُطْعِمْنِي... مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي... ظَمِئْتُ فَلَمْ تَسْقِنِي، بإرجاع المعنى إلى ما يعلمه السائل: «أما علمت...؟»، من نسبة الجوع والمرض والعطش إلى العبد الجائع والمريض والظمآن، كما تقدم.

هذا الحديث القدسي هو مستند تشريع هذه الهرمينوطيقا في حقّ السائلين المستنكرين المعترضين، من طلاب المعنى المستقرّ والمنضبط والآمن من اللبس عندهم، في ما هو في حقيقته أن يكون مما لا ينضبط؛ لأنّ هويته اللبس والغموض والفرار من الإقامة في المعنى، فالإقامة مما لا يمكن في الوجود والمعنى؛ لأنّهما حركة وسير دائمان، واللبس واقع على الناس في الخلق الجديد والشؤون المتجددة.

ولمّا كان من سمات العبد التلبّس بصفة الحقّ، فهو عبد الحق، ومن سمات الحق النزول في صفات الخلق، فهو رب الخلق، فإنّه من النزول والتدليّ، والعروج والتدنيّ، حدث التضاييف والقسمة في الصورة، ويكفي الخلق من الشرف، و«من العناية الإلهية أن حصلوا مع الحق في باب الإضافة»<sup>(1)</sup>، وهذا الحصول في باب الإضافة في الرؤية والمحبة والذكر والعبادة والصلاة، هي التي تجعل الصورة مقسومة في الرؤية المعبر عنها في مناجاة ابن عربي سألقة الذكر، ففي الصورة تقع الرؤية والارؤية من الرائيين المُتَرَائِيَيْنِ، على جهة التفاعل، الذي في المناجاة الحبية، التي تقتضي غيرة على المحبوب، وطلباً من المحبّ تخليص المحبوب لنفسه، وملازمته له، حتى لا ينظر إلى ما سواه، توهماً منه أن المحبوب ينظر إلى غيره، ولا ينظر

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 244.

إليه، ولهذا قال: «كم ذا أراه ولا يراني»، فالمحب في هذه المناجاة حاصل في الوجدان والفقدان معاً، فهو يجد عين محبوبه، في رؤيته له: «كم ذا أراه»، لكنّه افتقد العين التي يراه منها محبوبه، أو كان يراه منها: «ولا يراني»، فهو في الطمع في مزيد رؤية المحبوب له بعين المحبة التي يراه هو منها، أو دوام هذه الرؤية، فكأنه يقول: لا أراه يراني بالعين التي أراه منها، أو يقول منادياً مناجياً: أين لي بالعين التي كنت تراني منها؟

«فمن لي بالعين التي كُنْتُ مَرَّةً إِلَيَّ بها في سالف الدهر تَنْظُرُ»<sup>(1)</sup>

أو كما قال حلاج المحبة في «سالف الدهر»:

«كن لي كما كُنْتُ لي      في حين لم أُكُنْ  
يا من به صرت بي      من الرُّزءِ والحَزَنِ»<sup>(2)</sup>

وفي طلب هذه العين والالتذاذ بحصول الرؤية منها يقول:

«ووقتي كلّه حلو لذيد      إذا ما كان مولائي يراني  
رضيت بصنعه في كلّ حال      ولست بكاره ما قد رمانني  
فيا من لا يشهد ما أراه      لقد غيبت عن عين تراني»<sup>(3)</sup>

وهي العين القديمة، التي عبّر عنها الشطر الأول من بيت المناجاة: «يا من يراني ولا أراه»، لعلمه بسبق محبة محبوبه له، وتقدمها، وأصالتها، من قول الحق: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: 54]. فخرجت القسمة في صورة الحب على هذا التبادل التخالفي التلبيسي بين الوجدان والفقدان، والتذكر والنسيان، والإثبات والمحو. فلما تذكّر المحب المشهد الأول الذي افتقده، وهو كونه

(1) ابن عربي، كتاب الحجب، مجموع الرسائل الإلهية، تحقيق إبراهيم مهدي، مؤسسة الموارد الثقافية، بيروت - لبنان، 1991م، ص 51.

(2) الحلاج، ديوان الحلاج وأخباره وطواسينه، جمع وتقديم سعيد ضناوي، دار صادر، بيروت - لبنان، 1998م، ص 101.

(3) المرجع نفسه، ص 101.

محبوباً مرثياً بعين القدم، التي لم يكن يراها لوجوده في العدم: «لم أكن» «يا من يراني ولا أراه»، حنّ إلى هذا الموطن الذي اغترب عنه، وهو العدم أو عدم الرؤية منه، فبدا له محبوبه مرثياً له، إلا أنه «لا يجد تلك اللحظة التي كان يعرفها؛ لأن الكتابة عن المحو، ليست كالكتابة على غير المحو، فإنها أصفى وأخلص»<sup>(1)</sup>، فتألم وازداد اغتراباً في الصورة التي انقسمت عنده مرة ثانية؛ لأنه طلب دوام المشهد الأول، وهو رؤية محبّه له، حتى يصحح من هذه الرؤية رؤيته فيراه كما يراه، فخرجت له الصورة مقسومة هذه المرة، في وقت إدراكه حقيقة ما كان عليه أمر محبّه: «يراني ولا أراه»، لكن بشكل معكوس ومنقلب ومتحول، وهو: «أراه ولا يراني». فتكون مناجاة ابن عربي بالإشارة إلى هذا التخرّيج الطويل العبارة:

يا من كان يراني، ولم أكن أراه، ها أنا الآن أصحّح غلطي وزللي في انشغالي عنه، فأراه وأستدرك منه ما فاتني، ولكن أجده فاتني، ولا أجده يراني كما كان، فأورثني ذلك الحسرة والكمد، على عدم اجتماع أمرنا، في الرؤية والعين، والآن لا أرى إلا صورة ما كانت عليه نفسي حين صدودي وإعراضي، وإليها رددت: «لا أراه»، فهو الآن «لا يراني»، فكما كان القرب منه لي حجاباً، ها هو البعد عنه الآن حجاب، فلا أزال في قبضتيهما مغلوباً، مقسوم الصورة مغترّباً، حين لم أره، وحين رأيته، وهذا جزاء من شغلته رؤيته نفسه عن رؤية حبيبه له، ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسَهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾ [الأعراف: 51]، فالنسيان الإلهي هو، أيضاً، من النسيان الإنساني...

فلَمْ تزد المناجاة إلا أنها تذكرت النسيان، برؤيتها عدم رؤيتها؛ أي رأت بالنهاية البداية، فقابلت نسخة المحو بنسخة الإثبات، فإذا المذكور هو ذاكر، والذاكر هو مذكور، والأول هو آخر، وعين البداية عين النهاية، ولا تكرار لوجود التحول والتداول، وإليه الإشارة في ما حكاه أبو يزيد البسطامي، في

(1) ابن عربي، كتاب الحجب، (م.س)، ص 50.

بدل الغلط، قال: «غلطت، في ابتداء أمري، في أربعة أشياء: توهّمت أنني أذكره، وأعرفه، وأحبه، وأطلبه، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكره، ومعرفته تقدّمت معرفتي، ومحبته أقدم من محبتي، وطلبه لي أولى حتى طلبته»<sup>(1)</sup>.

وفي محاولة هذا المعنى، أورد ابن عربي بيتين للمجنون في ليلي:  
 رأى ليلي فأعرض عن سواها      محب لا يرى حسناً سواها  
 لقد ظفرت بداه ونال ملكاً      لئن كانت تراه كما يراها

القراءة البرزخية للبيتين، تعطي: «أن المُلْك والظفر ليسا في رؤيته هو لها، وإنما هما في رؤيتها له. وقوله: كما يراها فيه تنبيه على تجلّي السبحة، وذلك أنه رأى ليلي على وجه الأفراد، فلم يرَ معها غيرها، ولهذا قال: فأعرض عن سواها، حتى عن نفسه، ولهذا قال: أنا ليلي وليلى أنا، فنبّه على أن المُلْك هو أن تراه كذلك، فلا يراه غيرها. وهذا فيما نحن فيه، لا يتم إلا بتجلّي السبحة المقدسة، فإنّها إذا تجلّت، أحرقَت الحادث من صفة العبد، وتبقى صفة الرب هي المرئية له، كأنها هي المرئية لعبده، فهنالكَ تظفر بداه وينال مُلْك التصريف، بقوله: كنت سمعته الذي يسمع به. الحديث...»<sup>(2)</sup>.

إن الوضع الاعتباري لمناجاة ابن عربي ربّه مخرج على عبارات المحبين والعشاق، كما خرجت مقاصد عشاق ليلي، وهند، وعفراء، ودعد، على أصولها في أحوال العبد مع ربه، فكأنّها مضرب مثل. فترميز الحب وتشفيره بمثل العبارات الواردة فيه، من كون الحب العام أعمى، متحرراً من رقّ الرسوم، هائماً هاوياً لا يدري على من يقع حقيقة، ولمن يتوجه فعلاً، وبمن

(1) النفري، ابن عباد، شرح الحكم العطائية، ج2، المكتبة الشعبية، مصر، (د.ت)، ص101.

(2) ابن عربي، ردة المتشابه إلى المحكم، (م.س)، ص136-137.

تعلق<sup>(1)</sup>، فنسبت عبارات المحبين إلى لغة المجانين والممسوسين والمهلوسين والمختلطين والسكرارى، واعتبرت، تارة، معميات وملغزات، وتارة، حِكماً مستغلقات، وتارة شطحات، وتارة إشارات ونداءات عن بعد، وتارة مناغاة عن قرب؛ أي كلمات وإيقاعات حسنة جميلة مبهمة غير مفهومة<sup>(2)</sup>، استوجبت ممن صدرت عنهم في وقت، أو من محبيهم ممن يظنون بهم السلامة العقلية، وظن الصلاح والخير، العدول بها عن ظاهرها المحتمل، إلى النص على مرادها في سامعيها وقرائها، بإعادة إنتاجها وكتابتها، وردّها إلى محكم قراءاتهم المرجعية التي تقبلها؛ أي إلى لغتهم العادية، وإلا فهي على أصل ترميزها لأهل الأذواق والتجليات، مفتوحة على كل الاحتمالات، مكشوفة لكل القراءات، محجوبة ومضنون بها على غير أهلها، محجوبة مغلوقة بالبرهان. ولما كان التعبير فيها، تحريراً للخيال في

- (1) يميّز ابن عربي الوجود المحبوب المحجوب عن الوجود الحاجب الذي تقع عليه المحبة، يقول: «كلّ من في الوجود محب، ولكن لا يعرف متعلق حبه، وينحجبون بالوجود الذي يوجد محبوبه فيه، فيتخيلون أنّ ذلك الوجود محبوبهم، وهو على الحقيقة بحكم التبعية، فعلى الحقيقة لا يحب أحد محبوباً لنفس المحبوب، وإنما يحبه لنفسه، هذا هو التحقيق». الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص333.
- (2) المناغاة من فنون التقريب والملاطفة والمسارة «فكأنه في خلال ما يناجيك يناغيك». كما ذكر القشيري، ونقله عنه ابن عباد النفري في شرح الحكم العطائية، (م.س)، ج2، ص58. والمناغاة أول كلام الطفل أو الصبي في التعبير الصوتي، ومنه كلام أمه له بالملاطفة والمحاذة والملاعبة، بالصوت العذب المليح، تحقيقاً للقرب والمسارعة، ونزولاً إلى طفلها بمنزلته وفي صورته. «والنغية من الكلام والخير: الشيء تسمعه ولا تفهمه، وقيل: هو أول ما يبلغك من الخبر قبل أن تستبينه، ونغى إليه نغية: قال له كلاماً يفهمه عنه، والمناغاة: المغازلة، والمناغاة: تكليمك الصبي بما يهوى من الكلام»، و«النغية مثل النغمة... وفي الحديث: إنه كان يُناغي القمر في صباه. والمناغاة: المحاذة...». ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، 2003م، حرف النون، مادة نغي. وذكر ابن عربي أنّ المناغاة من الحديث، فكلّ ما يُسمع هو «حديث بلا شك، وإن اختلفت ألقابه كالسمر والمناجاة والمناغاة والإشارات، فالكلام كله حادث قديم؛ حادث في السمع قديم في السمع». الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص78.



المناجاة والمحاورات الإلهية الصادرة عن عشق وحب وهيام وهوى، هامت الألفاظ فيها على وجهها، وهوت من معجمها، فجاءت العبارة على صورة الهيام والهوى، لمحة فنية جمالية جلالية، ولمعة لائحة وبارقة، تعطي الأمر وغيره، والشيء وضده، فقبلها شرع الخيال في دولة الحرية، الذي يحكم من البرازخ، بسلطان «كأن»، ولم يقبلها شرع البيان والبرهان؛ لأن قوته لا تعطي إلا «هو»، أو «ليس هو»، ولم يتمكن له معرفة «كأنه هو»، لدلالته عنده على اجتماع الأضداد والتمانع والامتناع. فأحوال الحب التي تعبّر عنها المناجاة، هي على التلبس والالتباس والضدية، يُفسد التدبير العقلي المستصحب لفكره، معانيها وصورها؛ إذ «لا خير في حب يدبر بالعقل»<sup>(1)</sup>، ولو تقيد الحب بالعقل ما كان حُباً، وأحوال المحبين، الذين تمكّن الحب منهم، كلها خروج عن قيود العقل، لشدة التحول في الصورة الحبية، وهو عين الحرية من العقل في الصورة والخيال، فيضيّقون بالرؤية، والوصل، والاتصال، كما يضيّقون بعدم الرؤية والفصل والانفصال، ويتقلبون على جمر الهجران والوصل، ويشكون الهجران كما يشكون الوصال:

«فالليل إن وصلت كالليل إن هجرت

أشكو من الطول ما أشكو من القصر»<sup>(2)</sup>

فالمحب واسع ضيق، والمحبوب واسع ضيق، والتعبير عن هذا الحال البرزخي القلب الحوّل نقلته مناجاة ابن عربي بالإشارة، وكان يكفي ذوقه وشم رائحة الاحتراق، فلما تعذر الذوق والشم لغير خبير بالحال، ولغير صاحب التجربة الحية والمعيشة، نُقل الخبر إلى بدّل الغلط، والاعتذار عن ما بدر من خلع العذار، وتصحيح العبارة على ميزان غير الذائق، فجاءت

(1) ابن عربي، كتاب الحجب، مجموع الرسائل الإلهية، تحقيق إبراهيم مهدي، (م.س)، ص 59.

(2) المصدر نفسه، ص 49.

المناجاة والمكاشفة، منافحة ومداراة ومداهاة، ليسلم لكل ميزانه، وينزل المعنى واللامعنى على صورتيهما، أو مقسومين مشفوعين في الصورة، ويكون الشرب على قدر الشارب وآنيته، ف ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ﴾ [البقرة: 60]، و«العبارات قُوت لعائلة المستمعين، وليس لك إلا ما أنت له آكل»<sup>(1)</sup>، لاختلاف الأمزجة والطبائع، والاستعدادات والقوابل، والقوتُ الله، فلكل مستمع حال مع ربه، لاختلاف التجليات في الصور، والكلام واحد، والقسمة في المخاطبين، و«المسموع واحد واختلفت أفهام السامعين، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿يُسْقَى يَمَاءٌ وَجِدٍ وَنُقْضَلُ بَعْضًا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ﴾ [الرعد: 4]»<sup>(2)</sup>. ويحكون في ذلك قصة الثلاثة الذين سمعوا منادياً يُنادي: ياسعتربري، «ففهم كلٌّ منهم مخاطبة عن الله يخاطب بها في سره، فسمع الواحد: اسعَ تَرِ بِرِّي، وسمع الآخر: الساعة تَرى بِرِّي، وسمع الآخر: ما أوسع بِرِّي (...) فأما الذي سمع: اسع تَرى بري، فمريد دلّ على النهوض إلى الله بالأعمال، يستقبل الطريق بالجد، فقليل له: اسع إلينا بصدق المعاملة، تر برنا بوجود المواصله، وأمّا الثاني، فكان سالكاً إلى الله طاولته الأوقات، فخاف أن تفوته المواصله، فقليل له ترويحاً على قلبه، لما أحرقه نار الشغف: الساعة تَرى بري، وأمّا الآخر، فعارف كشف له عن وسع الكرم، فخطب من حيث أشهد، فسمع: ما أوسع بري»<sup>(3)</sup>.

فيكون الكلام هو ما يصير إليه في ذهن السامع، أي هو المسموع، كما يكون الحديث هو ما حدث عند السامع، ويكون النص هو المقروء لدى

(1) السكندري، ابن عطاء الله، الحكم العطائية، بشرح ابن عباد النفري، المكتبة الشعبية، مصر، (د.ت)، ص 19-20. وشرح الحكم العطائية، عبد المجيد الشرنوبى، تعليق: عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1989م، ص 128.

(2) الكوهني، عبد القادر، خلاصة شرح ابن عجيبة على متن الآجرومية في التصوف، المطبعة المحمودية، مصر، 1319هـ، ص 9.

(3) المرجع نفسه، ص 9.

القارئ<sup>(1)</sup>، ولا عبرة بتصحيحه على مراد المتكلم به، أو غير المراد، خصوصاً إن كان هذا المتكلم بالكلام هو الحق، الذي يعلم بكل محتملات معاني الكلمات، ومعاني تركيبها وإضافاتها، وهي كلها مرادة له، فانقسمت في السامعين على حسب أحوالهم معه، انقسام الفهم والصورة عندهم، بما في ذلك إسكان الالفهم في الفهم واللاصورة في الصورة، والصمت في الكلام، واللامعنى في المعنى، واللا رؤية في الرؤية، على جهة الاتساع، وعدم التكرار، لمقتضيات التجدد مع الأنفاس، والتحول في الشؤون، ولأن الغرض الإنتاجية المحققة بالتواليح الذي هو نكاح، والتخاليج الذي هو ولادة<sup>(2)</sup>، فيتولد من قذف الكلام في أذن السامع وذهنه خلق جديد هو الفهم الذي هو أثر بين الكلام المؤثر، والسماع المؤثر فيه. ولأن دينامية الإنتاجية تقضي بأن لا يتكرر تجلٌّ، وعدم تكرار التجليات يقضي بأن لا يتطابق ويتمثل كليةً كلام المتكلم وسماع السامع، ولا سماع السامعين للكلام الواحد، وإن تناسبا، فإنه لا يتجلى في صورة واحدة لشخصين، كما لا يكرر التجلي لشخص في صورة واحدة، وهو المعبر عنه عند ابن عربي بالتحول في الصور، وبالمعرفة في السراب، كما تقدم إيراده.

إنّ الهرمينوطيقا، التي تميل إلى جهة المتلقي ومقاصده، في نسبة انقسام الصورة إليه وعنده، وفي التجليات، من حيث استعداده وحاله، لا من حيث قصد المتكلم، طريقة الصوفية في الفهم عن الحق؛ أي في السماع في الله، أو عن الله، أو بالله، كما هي طريقة العامة في السماع عن العالم، أو في

(1) الكلام عند ابن عربي، كما تقدم نصه، من الكلم، وهو أثر الجرح في المجروح، ف «كل كلام فإنه حادث عند السامع، فمن التأويل ما يكون إصابة لما أَرادَه المتكلم بحديثه، ومن التأويل ما يكون خطأ عن مراد المتكلم، وإن كان التأويل إصابة في كل وجه، سواء أخطأ مراد المتكلم أم أصابه»، ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص453.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص332.

العالم، أو بالعالم، ولذلك قيل: «إِنَّ حَمْلَ الكلام على معنى لم يقصده المتكلم مَهَيَّجٌ مطروق عند أولي البصائر والفهم»<sup>(1)</sup>.

وقد جسدت القراءة البرزخية، عند ابن عربي، مشهد تعدد الأنفاس والأوقات في القراءة، بحسب أوضاع القراءة والسماع وأحوال القراء والسامعين، في تأمله لواقعة «القوت»، الذي سُئِلَ عنه صاحب هذه الإشارة، وعالم هذا الشأن، وهو سهل بن عبد الله التستري: «سئل عن القوت فقال: الله، فقيل له: عن الغذاء نسألك، فقال: الله، لغلبة الحال عليه، فإن الأحوال هي ألسنة الطائفة، وهي الأذواق. فنبهه السائل على ما قدر ما أعطاه حاله في ذلك الوقت، فقال: يا سهل، إنما أسألك عن قوت الأجسام أو الأشباح، فعلم سهل أن السائل جهل ما أراده سهل، فنزل إليه في الجواب بنفس آخر، غير النَّفْسِ الأول، وعلم أنه -رضي الله عنه- جهل حال السائل، كما جهل السائل جوابه، فقال له سهل: ما لك ولها، يعني الأشباح، دع الديار إلى بانيها، إن شاء خربها، وإن شاء عمرها. فما زال سهل عن جوابه الأول، لكن في صورة أخرى، وعمارة الدار بساكنها، فالقوت الله، كما قال أول مرة، إلا أن السائل قنع بالجواب الثاني، لنزوله من النص إلى الظاهر، وهكذا أكثر أجوبة العارفين، إذا كانوا في الحال، أجابوا بالنصوص، وإذا كانوا في المقام، أجابوا بالظواهر، فهم بحسب أوقاتهم»<sup>(2)</sup>.

فسهل، في وقت كلامه، سامع من الحق المتكلم، وهو متكلم مع السائل، فهو في وقت، وفي نفس، وفي شأن غير الوقت والنفس والشأن الذي فيه سامعوه، فإنهم مع العالم يتكلمون، وعن العالم يسألون، وهم يسمعون، ولا يسمعون، كما أنهم ينظرون وهم لا يبصرون، ﴿وَتَرْنَهُمْ يُنْظَرُونَ﴾ [الأنعام: 108]. فالرؤية رأت ناظرين لا يبصرون، ولو

(1) الكوهني، عبد الرحمن، خلاصة شرح ابن عجيبة على متن الأجرومية في التصوف، (م.س)، ص7.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص334.

جمعوا النظر والبصر لكانوا على صورة الرائي المرئي، ولا اكتملت صورة الرؤية عندهم، فكان لابد من الانقسام في صورة الكلام والسمع والرؤية والشأن، للتقلب والتحول الذي اقتضاه التخارج؛ من... إلى...، فجاء بالنفسين في الصورة، أو بالصورتين في النفس الواحد، حتى يتصل الكلام فيهم، وتنقسم الصورة عندهم، فيكون التأويل في الآن نفسه، كما بين ابن عربي بقوله: «فما زال سهل عن جوابه الأول»؛ أي رداً للكلام إلى أوله، وبقوله: «فنزل إليه في الجواب بنفس آخر»؛ أي صيرورة للكلام إلى ما يؤول إليه فيهم ويصير في آخره عندهم، إبقاء للأول واستباقاً للآخر، وهذه هي الصورة المقسومة في رجوعها وأوليئها إلى الحق، ومآلها وآخريتها في الخلق، صيرورة وتردداً بين المحو والإثبات، والظهور والخفاء. كان حسبنا من هذه الثنائيات أن نثبت ما في كلّ واحد فيها من غيره، وما يحمله الطرف منها من معاني الطرف الآخر؛ إذ من معاني الظهور في اللغة الخفاء والزوال، ومن معاني الخفاء الظهور، كما تقدم بيانه. فكلّ طرف على حرف من الطرف الآخر؛ أي على تردد وترجح، لا ثبات له في نفسه، ولا يتخلّص لجهة، فهو على طرف؛ بل كأنه حرف، والحرف ما دلّ على معنى في غيره، فله البرزخية بين الاسم والفعل، وشفع الدلالة بربط المعنى باللامعنى، من لغة الضاد؛ بل لغة الأضداد، لجمعيتها التي نزلت فيها الصورة على الضدية، التي تقتضيها معرفة الحق بجمعه بين الأضداد؛ بل هو عين الأضداد، ولا بدّ في التجلي من الضدين، «فالحق إنما تجلّى بين الضدين»<sup>(1)</sup>، ولذلك كان تجليه يُعطي الضدين فهو على الخفاء والجلء دفعة واحدة؛ أي على اللبس والالتباس، لا يتمخض فيه وجه، وفي مناجاة الحلاج ربه: «لا توجد إلا عند اليأس، ولا تظهر إلا حال الالتباس»<sup>(2)</sup>.

(1) ابن عجيبة، شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية، تحقيق الثابت بنسليمان عبد الباري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1998م، ص 77.

(2) الحلاج، ديوان الحلاج، وأخباره وطواسينه، (م.س)، ص 112.

لا سبيل، إذًا، إلى إدراك الأمر إلا في غيره، فالمتعالي لا يُدرك إلا في المحايث، كما لا سبيل إلى إدراك المطلق إلا بالنظر إلى المقيد، والعكس كذلك، فإدراك الأمرين المتقابلين يتم بإدراك تضايفهما وتعلقهما؛ أي بمعرفة اتصالهما في انفصالهما، لا تقابلهما على وجه التنافي والتنابد، فيكون الإدراك، في حد ذاته، حالة تُعقل بينهما، لا في أحدهما بانفصال عن مقابله، كرؤية الحق في الإحسان، كأنك تراه، فليس هو وليس غيره، فكأنه هو، «وبهذه الصفة تظهر أحكام الأسماء الإلهية، بالإضافة والنسب، لا بالتقابل، فيكون الأمر مثل قولنا: حسنات الأبرار سيئات المقربين»<sup>(1)</sup>. وفي هذه المعرفة تنقلب الحسنات سيئات، وتُبدل السيئات حسنات، بالإضافة، التي تولد الشيء من غيره، ومن هذه الإضافة، يقع الاجتهاد في الحكم الشرعي العام، فيكون الفعل، المحكوم عليه بالإضافة إلى فاعل مخصوص، حراماً، وبالإضافة إلى فاعل آخر، حلالاً؛ إذ بالإضافة والتحول في الصور، تعيّنت الأحكام، واختلفت، وانقسمت في الصورة، فالعين واحدة، والحكم مختلف.

## 8- تنفيس التقابل في الصورة بـ «كأن» أو من المحاكاة إلى المضاهاة:

لما كان الخيال مشهداً برزخياً جامعاً بين طرفي الثنائية، أو بين وجهي الصورة، محققاً للوصل والفصل معاً، وسّع تقابل الغيب والشهادة، والإطلاق والتقييد، بتجاوز التقابل إلى التبادل، فيتجلى المقابل في مقابله، ومنه يتنفس التقابل العازل، بالتبادل في التجليات، فيُتعرّف الغيب في الشهادة؛ لأنه المقوم لها، والشهادة في الغيب؛ لأنها من شؤونها وصورها، والناظر البصير بهما، على هذا التحول والتبادل، ناظر في البرازخ، والمتكلم فيهما متكلم في الإضافات، والتعلقات، والحركات، والتعينات، لا في الذوات والأشياء والأعيان معزولة مفصولة.

و«كأن»، التي في حديث: «كأنك تراه»، تُعطي هذه الحقيقة البينية، لما عليه الأمر الاعتباري في نفسه، ومن هذه الحقيقة البينية، كان لحرف التمثيل

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص109.

والتخييل «كأن» شرف على حرف النفي «الليس»، وعلى حرف الإثبات «الأيس»؛ لأنه يقابلهما بذاته، ويجمعهما إليه في مرآته، فينظر كلّ منهما وجهه في الآخر، فـ «ما أشرف حرف التمثيل الذي هو كأن»<sup>(1)</sup>، ومن شرفه وصف الحقائق الإلهية به، كما تقدم في حديث جبريل، وكما جاء في حديث مشهور رُوي متصلاً ومرسلاً، وله شواهد، أورده ابن عربي، في الاستدلال على حقيقة الحقائق التي يعطيها حرف كأن، وهو حديث حارثة، وفيه أن الرسول سأل شاباً من الأنصار يُدعى حارثة: «كيف أصبحت يا حارثة؟ قال: أصبحت مؤمناً حقاً، قال: انظر ما تقول، إن لكلّ حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ قال: عزفت نفسي عن الدنيا، [فأسهرت ليلي وأظلمات نهارى، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً] وكأني أنظر أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأني أنظر أهل النار يتضاغون فيها، فقال: يا حارثة عرفتَ فالزَمْ»<sup>(2)</sup>. فقد انتبهت قراءة ابن عربي للحديث إلى أن حارثة جاء بـ «كأن» للدلالة على حقيقة إيمانه الحق، فشهد له الرسول بمعرفة «حقيقة الحق»<sup>(3)</sup>، وأوصاه

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 366.

(2) رُوي الحديث بألفاظ متقاربة، وأورده ابن تيمية، من رواية ابن عساكر في تاريخه، وذكر أنه روي مرسلاً، «وروي مسنداً من وجه ضعيف لا يثبت»، وقال: فقولهم في هذا الحديث الذي يروونه: ما حقيقة إيمانك؟ أي ما يحقّقه ويصدقّه، فذكر ما يُصدقّه ويحقّقه من اليقين والزهد»، ثم قال: «وحقيقة الشيء، عندهم؛ ما يحقّقه، فيكون علة لوجوده، ودليلاً على صحته». ابن تيمية، الاستقامة، (م.س)، ج 1، ص 194. ونص الحديث عندنا، باللفظ الذي خرجه به أبو عبد الرحمن السلمى في كتابه: الأربعين في التصوف، باب «في طلب المدعين بصحة دعواهم»، منشور على هامش: تخريج الأربعين السلمية في التصوف، للحافظ السخاوي، تحقيق علي حسن علي عبد الحميد، المكتب الإسلامي، بيروت، ودار عمار، عمان، 1988م، ص 63. وقد ساق السخاوي أغلب طرق الحديث ورواياته، وعزاها لمن رواها من أصحاب السنن، وكلها لم تثبت عنده.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 542، ولفظه عنده: «قال ﷺ: إن لكلّ حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك...».

بلزوم ما عرف في هذه الحقيقة البرزخية<sup>(1)</sup>، «ولست الحقيقة التي لكل حق إلا إنزاله منزلة المشهود المدرك للبصر، وقد قال ﷺ: «إن لكل حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟» فقال الرجل: كأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، يعني يوم القيامة، فقال له رسول الله ﷺ: «عرفت فالزم». ففسر الحقيقة بالنظر والرؤية، وجعله بكأن؛ لأن يوم القيامة، ما وقع حساً، ولكن وقع في حقه ممثلاً، فأدرکه في التمثيل، كالواقع في الحسن، كالعابد الذي قال له: اعبد الله كأنك تراه<sup>(2)</sup>. فلکی يجسد الشاب الأنصاري حقيقة إيمانه، ويدل على صدقه في هذا الإيمان، «أثبت الرؤية في عالم ما»<sup>(3)</sup>، و«جاء بما تُعطيه حضرة الخيال»<sup>(4)</sup>، وعدّ هذه الحضرة واهبة لحقيقة الأمر على ما هو عليه، في الشعور الإيماني الصادق، وفي ذلك تشريف، حسب ابن عربي، لحضرة الخيال، بتصديق الرسول على المعرفة التي صدرت من هذه الحضرة، خلافاً لمن اعتبر الخيال رديفاً للمغالطات.

ومن هذه الأصول صدرت نمذجة ابن عربي للخيال باعتباره واهباً الحقيقة؛ بل حقيقة الحقائق، من كونه مصوراً لهذه الحقائق، ومجسداً لها، لا مزوراً ومدنساً لها، إذ يُنزل المحسوس بمنزلة المعقول، والمعقول بمنزلة المحسوس، ويُري المطلق في المقيد، والمقيد في المطلق، ويُدرك التشبيه في التنزيه، والتنزيه في التشبيه، على ما هي عليه الحقيقة من اختلاف وظهور للأمر في غيره، فكلّ ظهور للحقيقة يستلزم مظهرية غيرية تكون مجلى المتجلي، ولا يعرف هذا إلا من عرف كون الحق أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، من غير تشنية، «فإذا جعل العابد معبوده حيث يراه، كأنه أنزله من

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 383.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 542.

(3) ابن عربي، رسالة الجلال والجمال، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت،

(م.س)، ص 20.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 544.



قلبه منزلة ما يراه ببصره، من غير أن يكون هناك صورة من خارج»<sup>(1)</sup>؛ إذ يُبقي الخيال الحقَّ مُسَرَّحاً، غيباً في ما ظهر من الصور للعايد، كما يُبقيه ظاهراً مشهوداً في ما بطن، فليس هو الصورة ولا غيرها، تحقيقاً للانفتاح والاختلاف والتحول في الشؤون والصور، وليس ذلك إلا لحضرة الخيال، فالحس يطلب الإدراك بالبصر، والوقوع المادي للمُدرك، والعقل يطلب التقييد والضبط في فكرة ومفهوم ومقولة ومعادلة ودليل ثابت، ويمنع بدليله «كأن»؛ إذ لا يقبل بالتوسط بين النفي والإثبات، ولا بالتقلب والانقلاب، والخيال يعطي الأمر الإلهي كما هو، تحول دائم وسريان متصل، يتملص من إرادة القبض، أو الإمساك، أو الظفر بحقيقته المتحولة في الصور، والقلب والتقليب شرطان في حدوث المعرفة بالشؤون والصور، فتأتي المعرفة على صورة موضوعها المتقلب والمتحول، لانقلابها مع المتقلب فيها، فـ «أقلب تجد»<sup>(2)</sup>، كما قال ابن عربي؛ ولذلك ذكر القلب؛ لأنه محلّ هذا التجلي اللطيف البرزخي، ولما في قوته دون غيره من القوى الحسية والعقلية من القلب والتحول بين الضيق والاتساع، فتنج عنه صورة الضيق والاتساع معطاة دفعة واحدة، حيث يتنفس المتقابلان بتخلّل أحدهما الآخر، وظهور أحدهما في الآخر، فيُعطيان معنى جديداً، يتجاوزهما ويحرّرها من التقابل الضدي المغلق، إلى الاختلاف المفتوح على التوليد والتفاعل والتبادل، فيكون المقابل لمقابله مكوناً من مكوناته، وشرطاً لظهوره، وكاشفاً لمعناه، وليس ضدّاً له، ولا حداً من حدوده. فاختلاف المتقابلين بتضاييهما وبانفتاحهما في البرزخ، شرط إمكانية معرفتهما، ومعرفتهما على هذا الوجه المفتوح والمنفتح والإضافي، من وظائف الخيال، وإن شئنا قبولَ التقابل في البرزخ، فليكن على هذا الوجه الإضافي بين المتقابلين.

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 383.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 340.

يُشخص ابن عربي هذه الوظيفة المعرفية للخيال، في صورة شعورية فنية، هي صورة تحرير الثنائية الضدية القائمة في المتقابلين، بإدراك بُعدهما التضايقي، مستلهمة من حديث «آدم في القبضة» المتقدم إirاده، والذي استنتج منه أن بسط اليد المقبوض فيها آدم وذريته، أشهدت آدم نفسه خارج القبضة مُسَرَّحاً متحرراً منها وداخل القبضة مقيداً فيها، دفعة واحدة، من كون قبضة الرحم على ضيق المحل، مولدة للاتساع في الوجود، فالرحم ضيق واسع، وهو عين الصورة التي عليها آدم في العالم، «فالضيق الذي يطرأ أو يجده العالم، كونه أصلهم في القبضة، وكلّ مقبوض عليه محصور، وكلّ محصور محجور عليه، ولما وجد على الصورة، لم يحتمل التحجير، فنفس الله عنه بهذا النفس الرحماني»<sup>(1)</sup>، كتنفيس الغموم والهموم والكرب الناشئة عن العزلة في قبضة الضيق، فكانت الرحمة والتوسعة بالتنفيس؛ أي بالحركة الناتجة عن ميل البطون إلى الظهور والبروز، أو ما ندعوه تخارجاً.

ليس التنفيس في الحقيقة إلا الصورة الإنسانية، أو الصورة التي عليها الإنسان، من كونه في القبضة وخارج القبضة في الآن نفسه؛ أي من كونه على صورة العالم، وعلى صورة الحق، برزخاً مقابلاً بذاته بين الانغلاق والانفتاح، والضيق والاتساع، والقيد والإطلاق، فلما في الإنسان من آثار الحق، وكونه مخلوقاً على صورة الرحمن، اجتمعت به وفيه الحقائق العلوية والسفلية، فكان فيه من ضيق العالم، كما فيه من سعة الحق، فالإنسان هو الواسع الضيق، المطلق المقيد، وهو محل الجدال والشجار الذي تطلبه الأسماء الإلهية، والتي أُعْطِيَهَا بمقتضى الاستخلاف، ومحل الحرية التي يتشوّف إليها العالم في القبضة. فامتاز بالصورة المظهرية الكاملة في جمعيتها بين الحق والخلق، وفي تضمّنها حركة الحق في اتجاه الخلق، وحركة الخلق في اتجاه الحق، فيكون الإنسان، بذلك، عين الخيال الجامع بالذات بين اللطائف والكثائف، وسائر الأضداد والمتقابلات؛ ولذلك صلح الخيال أو

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 437.

الإنسان أياً شئت قلت، ليكون، بقابليته، المظهرَ الأكمل للحق من حيث تفاصيله الأسمائية، وأحدية جمعيته الذاتية؛ «إذ ليس في الإمكان أجمع من الإنسان، لإحاطته بالمرتبة الإطلاقية الإلهية، والقيدية العبدية»<sup>(1)</sup>.

فكسرُ بنيةِ التقابل في المتقابلات وتجاوزها، لا يكون إلا بمن يقابلهما بذاته، وليس ذلك إلا لمن له هذه القابلية، في النظر إلى الطرفين المتقابلين بما يسمح بعبور أحدهما إلى الآخر، من غير امتزاج ولا امتياز، ولأنَّ الصورة الإنسانية، أو الصورة التي عليها الإنسان، وحدها التي تحقق عبور الحق إلى الخلق، وعبور الخلق إلى الحق، وتدبير الحوار والتفاعل بين المتقابلين، بلابغي، ولا طغيان، ولا غلبة، ولا سلطان، لبرزخيتها وعموم عدالتها، وسعة قابليتها<sup>(2)</sup>.

إنَّ الوظيفة الأصيلة للصورة، التي عليها الإنسان، لا تتمثل في وساطتها بين متقابلين هما الحق والخلق، كما لا تتمثل في قدرتها على استنساخ وإعادة إنتاج المتقابلين في أنموذج؛ بل في كمال قدرتها التنفسية والتحريرية للمتقابلين من كربة عزلتهما وألمها، حيث تجعل كل مقابل ممكنَ الظهور بشرط مقابله؛ أي بتحريكهما في اتجاه بعضهما بالتضاييف، وإيلاج أحدهما في الآخر، فينتج خلق جديد، ومعنى جديد، هو لقاءهما في الحوار، وتغيير وضعهما من التقابل

(1) الأصفهاني، علي بن محمد التركة، تمهيد القواعد الصوفية، ضبط وتصحيح عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2005م، ص 116.

(2) المصدر نفسه، ص 116: «إن الوحدة الذاتية والهوية المطلقة، لغلبة حكم الإطلاق فيها، لا يُمكن أن يكون للتفصيل الأسمائي فيها مجال أصلاً، كما عرفت، وكذلك المظاهر التفصيلية، التي هي أجزاء العالم الكبير أيضاً، لغلبة حكم القبود الكونية، والكثرة الإمكانية فيها، لا يُمكن أن يكون للجمعية الإلهية، التي هي صورة الوحدة الحقيقية، فيها ظهور. فافترض الأمر الإلهي أن تكون صورة اعتدالية ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة، ولا للكثرة الإمكانية عليها سلطنة، حتى تصلح لأن تكون مظهراً للحق من حيث تفاصيله الأسمائية، وأحدية جمعيته الذاتية، بسعة قابليتها، وعموم عدالتها، وتلك هي النشأة العنصرية الإنسانية».

إلى التوالج؛ بل إن الصورة الإنسانية هي تسمية للاختلاف، الذي تعين في الازدواج والتثنية بالتقابل بين عالمين، و«بازدواج الواحدين تكون النتيجة، ويظهر الوجود»<sup>(1)</sup>، وتزويج المتقابلين، أو تثنيتهما، هو تثليث للتثنية في الحقيقة، ف«أكثر الناس ممن لا يعرف يتخيل أن النتيجة إنما هي عن اثنين، وهو باطل، وإنما هي عن ثلاثة، وهو اثنان والفرد، فإن الواحد منهما ما لم يصحب الاثنى، لم يكن بينهما قوة إنتاج، فانظر إلى الأثنى والذكر ما أنتجا إلا بالحركة المخصصة على الوجه المخصوص، ولولا ذلك لم يكن النتاج، فقد كان الاثنان موجودين، ولم تكن ثم حركة مخصصة على وجه مخصص، فلم يكن ثم نتاج فثبت أن الحركة أمر ثالث»<sup>(2)</sup>.

وتحريك المتقابلين «هو» و«ليس هو» في الصورة، يُعطي «كأنه هو»، الذي ليس تركيباً بينهما؛ بل حركة أحدهما في اتجاه الآخر، بتثليث التثنية، وهذا التثليث هو المعروف المرفوض في المنطق الأرسطي، في قاعدة الثالث المرفوع (Le tiers exclu)<sup>(3)</sup>، من قولنا: هو وليس هو. و«كأن» لا توحد المتقابلين في واحد، فتجعل هذا عين هذا، كما لا تفصل أو تفرق بينهما، فتجعل هذا غير هذا؛ بل ترى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، والشيء في غيره، فهو وليس هو، مبدأ الثالث المرفوع، الذي يجعل المتقابلين والنقيضين ممكنين، والذي تقبله «كأن» التخيلية، التي أُعطيها الإنسان بالخيال الذي معه، لقابليته وجمعيته لنسختي الحق والخلق. ف«كأنه هو» يُعطي الازدواج على التضايف لا التقابل؛ رؤية الحق في الخلق، ورؤية الخلق في الحق، من تخارجهما، الذي عناه ابن عربي بالتجلي؛ أي مغادرة العزلة الذاتية العمائية، إلى المرتبة الظهورية التعينية، التي تقتضي ظاهراً في

(1) ابن عربي، كتاب الأحدية، مجموع الرسائل الإلهية، تحقيق إبراهيم مهدي، (م.س)، ص 17.

(2) المصدر نفسه، ص 17-18.

(3) E.Lévinas, Autrement qu'être, op.cit, p. 278.

المظاهر. فبالإنسان تنقّست القسمة التقابلية، وتحرّرت، للمناسبة التي بين الإنسان والعالم من جهة، والإنسان والحق من جهة أخرى، فكان الإنسان مناسبة المتقابلين، لما كشفه إخراجهم على الصورة، من رفع للمباينة والعزلة في التقابل. والمناسبة الاعتبارية بين الحق والعالم، التي تحققها الصورة الإنسانية، تنفيس لكرب العزلة الاعتبارية التي أعطتها المباينة الذاتية؛ إذ المناسبة، كما ذكرنا سابقاً، من مقتضيات الظهور، لا الوجود، والقسمة العقلية والحسية العازلة لا تحكم عليها، ومنها يصير العالي نازلاً، والسافل صاعداً، بالمناسبة الخاصة والجدل، الذين يقتضيهما التخرج والتجلي، ومنها المنازلات كنزول الحق في تعاليه، فلولا النزول ما عرف العلو، وعروج الخلق إليه، ولولا العروج والصعود ما عرف السفّل والنزول والهبوط. فالمحاينة تعطي التعالي معناه، كما يُعطي التعالي المحاينة معناها، على التضاييف لا التقابل في القسمة الطبيعية العقلية والحسية، فالعلو على مَنْ، والسفّل عن مَنْ، فالعلو يتعين بالسفّل مثلما يتعين السفّل بالعلو، والصورة تُعطي الأمرين، من قبولها الإخبار عنهما على الكمال، دفعة واحدة وفي الآن نفسه، بالجمع في عين الفرق والوصل في عين الفصل.

على هذا الاعتبار في إسناد وظيفة التنفيس والتحرير إلى الصورة الإنسانية، وإلى كلّ ما في معناها من خيال وبرزخ ونفّس رحمانى وحقيقة محمدية، يمكننا أن نعتبر الحقيقة الإنسانية، في نظرها إلى الحق وإلى العالم، مشروع حرية وتحرير للتقابل بين المطلق في قيد إطلاقه، والمقيد في مطلق قيده؛ أي التقابل بين الله والعالم، لما يحققه الإنسان من تجاوز لقبضة الانغلاق، باسترجاع العالم عبر الله، واسترجاع الله عبر العالم، ولما تتضمنه صورته من اختلاف هو قاعدة عبور الغيب إلى الشهادة، والشهادة إلى الغيب، ليس على جهة التوسط والوساطة، ولكن على جهة التوالج لإنتاج الصورة الذي هو الظهور الأتم للوجود، بوجود حركة أو تحريك هي ما قصدناه بالتخارج، وعناه ابن عربي «بالتوالج والتخالج» فـ «التوالج

نكاح، والتخالج ولادة في عالم الملكوت والشهادة»<sup>(1)</sup>، فالإنسان في الحقيقة مجمع الغيب والشهادة، فالغيب باطنه وهويته، والشهادة ظاهره وإنيته<sup>(2)</sup>، والكامل من الأناسي من «يشهد في الغيب الشهادة، وفي الشهادة الغيب»<sup>(3)</sup>، وهذا معنى الجمعية التي في الصورة الإنسانية، ليس على أنها توفيق وتوسط؛ بل على أساس ما تقوم به من وظيفة الوصل والفصل، التي تسمح بظهور الحق، وبقاء الكون، فتُعطي للحضرة الإلهية شكلاً، كما تُعطي الحضرة الكونية معنى؛ أي تُظهر هذا فيتخلق، وترفع هذا فيتحقق. فالصورة الإنسانية هي الإمكانية الوحيدة في الوجود لتأمل الحق والخلق معطين دفعة أو جملة واحدة، في انفتاح أحدهما على الآخر، والإمكانية الوحيدة لتسمية الشيء وغيره، من غير تقابل ولا امتزاج، ولا حلول ولا اتحاد، ف«كأنه هو».

وقد تقرّر عند ابن عربي، في هذه الصورة البرزخية الخيالية: «كأنه هو»، التي هي النشأة الإنسانية، أنّ «الإنسان نسختان: نسخة ظاهرة ونسخة باطنة، فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره (...) والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية، فالإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة؛ إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها، وما سواه من الموجودات لا تقبل ذلك، فإن كلّ جزء من العالم لا يقبل الألوهية، والإله لا يقبل العبودية؛ بل العالم كلّهُ عبد، والحق -سبحانه- وحده إله واحد صمد، لا يجوز عليه الاتصاف بما يناقض الأوصاف الإلهية، كما لا يجوز على العالم الاتصاف بما يناقض الأوصاف الحادثة العبادية، والإنسان ذو نسبتين كاملتين، نسبة يدخل بها إلى

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص332.

(2) ابن عربي، الكلمات الحكمية والمصطلحات الجارية على السنة الصوفية، من رسائل

سيدي محيي الدين بن عربي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر،

القاهرة، 1987، ص22: «الغيب هويتك، والشهادة إيتك».

(3) المصدر نفسه، ص21.

الحضرة الكيانية، فيقال فيه عبد، من حيث إنّه مكلف، ولم يكن ثمّ كان، كالعالم، ويُقال فيه رب، من حيث إنّه خليفة، ومن حيث الصورة، ومن حيث أحسن تقويم، فكأنه برزخ بين العالم والحق، وجامع لخلق وحق، وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية، كالخط الفاصل بين الظل والشمس، وهذه حقيقة. فله الكمال المطلق في الحدوث والقِدَم، والحق له الكمال المطلق في القِدَم، وليس له في الحدوث مدخل، يتعالى عن ذلك، والعالم له الكمال المطلق في الحدوث، وليس له في القِدَم مدخل، يخسأ عن ذلك، فصار الإنسان جامعاً، والله الحمد على ذلك»<sup>(1)</sup>.

الصورة الإنسانية وحدها تسمح للقِدَم المطلق بالمرور إلى الحدوث بالظهور في صورته، وهو ليس هو، كما تسمح للحدوث بأن يتطّلع إلى أصل صدره عن القِدَم، فيظهر في صورته، وهو ليس كذلك، فتتنفس في الصورة الإنسانية كربة العزلة المطلقة للقِدَم والحدوث، والوجود والموجود، وبذلك حاز الإنسان، بانفتاح صورته، وفُتِحَت الصورة فيه على النسختين، معنيي الوجود والموجود، غير أنّ هذه الحيابة اعتبارية، تضعه في تجربة رعاية الصورة المشفوعة به وفيه، وتدبيرها، بالحفاظ على معادلاتها فيه، وتجعله يواجه بمفرده مسؤولية مزدوجة أمام الحق وأمام العالم، بمقابلة النسختين، فهو الصورة الكاملة أنطولوجياً، وهو راعي الصورة أخلاقياً، فقَيَّدَتْهُ أمانة الصورة بالحدّ بين الحرية الوجودية والمسؤولية الأخلاقية، لما في الصورة من اتساع وضيق، أو من اتساع يُحيل على ضيق، تقتضيهما البلوى والدعوى، التكليف والتشريف. فإذا كان الإنسان، بالصورة التي هو عليها، منفصلاً لكربة المتقابلين، فإنّ هذا التنفيس الأنطولوجي يجعله ضحيته، بانشقاق صورته وتشققها في العالم الأخلاقي، فيكون منها الشريف والخسيس، المقدس والمدنس، السعيد

(1) ابن عربي، إنشاء الدوائر، منشور على هامش كتابه: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب. اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2009م، ص 148-149.

والشقي، ويظهر العالي والسافل من جديد مقسومين أخلاقياً، بعد أن نفست الصورة كربة التقابل الانقسامي بينهما وجودياً، «فما أشرفها من حقيقة، وما أظهره من موجود، وما أحسها وما أدنسها في الوجود؛ إذ كان منها محمد وأبو جهل، وموسى وفرعون، فَتَحَقَّقَ أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ، واجعله مركز الطائعين المقربين، وتحقق أسفل سافلين، واجعله مركز الكافرين والجاحدين، فسبحان من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]»<sup>(1)</sup>.

فلئن كانت الصورة الإنسانية رتقت الفتق والتقابل في الوجود، فإنّ الصورة دفعت ثمن هذا الصنيع من نفسها، بانفتاقها، واستعادتها تجربة التمزق والانكسار والتشظي في حقيقتها النفسية، «كمثل الطبيب المداوي غيره، الممرض نفسه»<sup>(2)</sup>، فهي الشفاء والعلة، والدواء والداء، ولذلك عقد ابن عربي باباً في الفتوحات المكية، هو الباب السابع ومثتان، لتفصيل الحديث عن ارتباط العلة التي هي المرض والسبب، بالصورة التي خلق عليها الإنسان، فقال: «اعلم أنّ العلة عند القوم تنبيه من الحق، ومن تنبيهات الحق قوله على لسان نبيه ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». وفي رواية يصححها الكشف، وإن لم تثبت عند أصحاب النقل: «على صورة الرحمن». فارتفع الإشكال، وهو الشافي من هذه العلة، بقول الله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [التحل: 44]. فعلمنا أن كل رواية ترفع الإشكال هي الصحيحة، وإن ضعفت عند أهل النقل، وإذا كان الله هو الشافي والمعافي، فهو الطبيب -كما قال الصديق- أمرضني. فسبب حنين صاحب العلة إلى الطبيب ما ذكرناه... وهو خلقه على الصورة، ثم أيد هذا الخبر وهذا النظر الكشف، قول الله تعالى: «مرضت فلم تعدني»، ولما فسر قال: «مرض فلان» فأنزل نفسه في ما أصاب فلاناً من عناية منه بفلان. وهذه كلها علل»<sup>(3)</sup>؛ أي

(1) المصدر نفسه، ص 149.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 513.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 490.



أسباب، فما شفاه إلا من أمرضه، وهو الطبيب، فالشفاء علة لإزالة المرض، والعلة سبب ومرض، والمريض على صورة الطبيب، كما الطبيب نزل في صورة المريض، فأمرضه المريض:

«إنّ العليل إلى الطبيب ركونه      مهما أحس بعلة في نفسه  
فتراه يعبد وما هو ربه      حذراً عليه أن يحل برمسه  
فسألت ما سبب الركون فقبل لي      ما كان إلا كونه من جنسه»<sup>(1)</sup>

### 9- الفرار الإنساني بين صورتَي القبض والبسط:

إنّ التأذي أو التألم الإنساني من الصورة، مع الانتشاء بها، سببه حصول الصورة الإنسانية في هذا الوضع المتناقض، بين قوة الوجود الذي يستقبلها من وجه، وضعف الموجود الذي يقابلها من وجه، بين الإرادة القوية والقدرة الهشة، بين تحرّر الرغبة وقيد الواقع، بين الحرية المطلقة والضرورة القاهرة، بين إرادة البقاء، وقدر الفناء. فالإنسان في القبضة مجبور مسير، وخارج القبضة مُسَرَّحٌ مُخِير، وليس قدره يتركه إلى نسخة صورته من الكون فيجمد عندها، ويستكين، ويركن، وليس يتركه إلى نسخة صورته من الحق، فينطلق من عقاله، فلا يصفو كلّ أمره وشأنه من الكدر والشوب، لنشأته على الصورتين المشوب بعضهما ببعض، وهذه الحقيقة هي التي ظهرت على لسان حلاج المحبة<sup>(2)</sup>، في صورة صيحاته المدوية في طرقات بغداد، معبراً عن هذه التراجيديا الإلهية المسماة صورة إنسانية، قال: «يا أهل الإسلام، أغيثوني، فليس يتركني ونفسي فأنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 490.

(2) «حلاج المحبة» عبارة نعت بها ابن عربي الحسين بن منصور الحلاج، في شعره:

كحلاج المحبة إذ تبدت      له شمس الحقيقة بالتداني

ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسرى، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دار دندرة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1988م، ص 59.

منها، وهذا دلال لا أطيعه»<sup>(1)</sup>. مؤكداً، في ذلك، استحالة الفكك من قبضة الصورة، أو بعبارة ليفيناس (L'impossibilité d'échapper à Dieu)<sup>(2)</sup>، وإن كان ليفيناس، وهو الفينومينولوجي القارئ لعبارات هايدغر في الوجود، لم يدرك، في تحليله استحالة الفرار من الله، أن الفرار نسبة وإضافة متحققة بين طرفين وحركتين: من إلى، «اعلم أن الفرار بين طرفي ابتداء وانتهاء، فابتدأه من، وانتهأه إلى»<sup>(3)</sup>. فالهروب مطلوب ولا بد منه، لكنه منه إليه ﴿فَأَيُّ تَذَهُبُونَ﴾ [التكوير: 26]<sup>(4)</sup>، «وما أذهب الصورة إلا كذف الصورة الأخرى، وهي تذهب ذهاب أختها، فهي من حيث ورودها حق، ومن حيث زهوقها باطل، فهي الدامغة المدموغة، فصدق من نفى رؤية الحق، فإن الحق لا يذهب»<sup>(5)</sup>.

فالفرار وهم لا بد منه، لكن بغير أين، وهذه استحالته عند ابن عربي، وهي استحالة الفرار من الفرار، وهذا باب آخر في تحليل الفرار والهروب في القبضة، توسع فيه ابن عربي في البابين الثاني والثمانين والثالث والثمانين من (الفتوحات المكية)<sup>(6)</sup>، وقد فكك الفرار والهروب من جهة الهارب والفار، في مواضع أخرى من الفتوحات، منها ما ذكره من أن الفار من الله،

(1) الحلاج، ديوان الحلاج وأخباره وطواسينه، (م.س)، ص 123.

(2) E.Lévinas, Autrement qu'être, op.cit, p. 204. وهذا في اعتباره الفرار من الله بكلّ أسمائه، أو إلى الله بكلّ أسمائه، من حيث المجموع: «والفرار إلى الله لا يصحّ من حيث المجموع، فإننا منه نفر إليه». ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 156.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 155.

(4) وتنظر قراءة ابن عربي للآية في الفتوحات المكية، ولا سيما في: ج 4، ص 377. وعنده أن من كان الحقّ سمعه وبصره ولسانه، فقد عينه، وزال كونه، وما ثم غائب يطلبه، ولا أين يقصده، ولا بين؛ إذ الفارّ الهارب ما هو بمعزل عن مطلوبه الذي يذهب إليه ويفر في اتجاهه.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 280.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 155-156. باب الفرار وباب ترك الفرار.

في نفسه شيء من الألوهية والربوبية، «فخاف من زوالها هناك، فهرب إلى الوجود الذي ظهرت فيه ربانيته»<sup>(1)</sup>. فالهارب من الله، يطلبه من نفسه، من طلبه بقاء الألوهية والربوبية فيه، وليس فراره على وجه التحقيق إلا انتقالاً من حكم اسم إلهي إلى حكم اسم إلهي آخر، واحتماء باسم في وجه اسم آخر، فكل هارب إنما هو «يخاف على ربوبيته أن تزول فيفرّ إلى محلّ ظهورها»<sup>(2)</sup>، وحاصل الأمر أنّه إذا كان عين من تفر منه هو عين من تفر إليه، من غير اختلاف نسبة «لم يصحّ فرار، فلا بُدّ من اختلاف النسبة، فالنسبة التي جعلتك تفرّ منه، عين النسبة التي فررت إليه من أجلها، والعين واحدة، مثل قوله: ﴿يَوْمَ نَخْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ﴾ [مريم: 85]، فالعين التي تحشر منها هي العين التي تحشر إليها... وما من اسم إلهي إلا ويريد أن يربطك به، ويقيدك، وتكون له لظهور سلطانه فيك»<sup>(3)</sup>، وحسبنا ممّا أوردناه الإشارة إلى أهمية الهروب والفرار في فهم الورطة في الصورة، والقبضة فيها.

وقد صدر الحلاج، في كل أحواله، وأقواله، وأفعاله، وتصاريف الوجود والوجد فيه، عن الوعي بهذه الورطة في الصورة الإنسانية، وتمثيلها، وتشخيصها، في التردد والالتباس، فإذا خُصت الصورة الإنسانية بالجمعية للصورتين الحقية والخلقية، حلّ بها الفرق في بنيتها، فكان منها الورطة والغبطة، والفكاك والهلاك، يقول: «نزول الجمع ورطة وغبطة، وحلول الفرق فكاك وهلاك، وبينهما يتردّد الخاطران، إمّا متعلق بأستار القدم، أو مستهلك في بحار العدم»<sup>(4)</sup>.

وفي تعبيره عن هذه الورطة والمحنة الإنسانية في الصورة الكدرة المشوب جمعها بالفرق، ووجودها الحادث بعدمها القديم:

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 276.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 276.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 156.

(4) الحلاج، ديوان الحلاج وأخباره وطواسينه، (م.س)، ص 121.

«نديمي غير منسوب      إلى شيء من الحيف  
سقاني مثلما يشر      ب فعل الضيف بالضيف  
فلما دارت الكأس      دعا بالنطع والسيف  
كذا من يشرب الراح      مع التنين في الصيف»<sup>(1)</sup>

وهذا تعبير عن المكر الأنطولوجي في الصورة، من حيث هي فتنة، لا عن الغدر الأخلاقي، كما قد يُفهم منه، والمكر غير الغدر، فالمكر لعبة تقلب وتحول في الصورة والشؤون، وإخفاء الشيء في الشيء، والأمر في الأمر، أو إظهار هذا في هذا، وهو استدراج وتوريط وفتنة، من حضرة التليس؛ أي تليس فعل بفعل، كتليس الإضرار في صورة النفع، أو تليس النفع في صورة الإضرار، وهو هيئة تخفى على الممكور به، بالإتيان على غير الظن، وفيه السيئ والحسن، ومنه المكر المضاف إلى الحق ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمُنْكَرِينَ﴾ [الأنفال: 30]، والغدر سوء وقبح كله، فهو مذموم، فهو غبن، وغمط الحق، ومغادرة للعهد بنقضه وعدم الوفاء به، وخيانة للثقة وانتهاك للحرمة؛ ولذلك لم ينسب الحلاج نديمه إلى الحيف؛ لأن الصورة هي هكذا في مكرها، تُعطي الوجهين، جمال وجلال، فإدارة الكؤوس جمال، وإدارة السيف والنطع جلال، والحلاج عالق بين نسختي الصورة، لبقائه في الفرق، فأحس بالبلاء وتألم، في عين الشرب، والمنادمة، والمباشطة، ولم يحصل له السكر والغيبة عن الحس؛ لأنه رأى النطع والسيف، وظهرت فيه قوة التمييز بين صورتَي العطاء والنفع والامتلاء في الكأس، والمنع والضرر والبلاء في النطع والسيف.

وبمقتضى قراءة ابن عربي لهذه الورطة الحاصلة للحلاج في تدبيره نسختي الصورة، من وعيه بهشاشة النشأة الإنسانية ورخاوتها في مواجهة ألم الانفصال ولذة الاتصال، وتوتر الإرادة والقدرة، فإنّ الحال، التي كان عليها

(1) المصدر نفسه، ص 116.

الحلاج في الموقف الذي صدر عنه، هي حال صاحب إدلال، لا حال صاحب سكر، حتى إنهم ذكروا أنه كان يُنشد هذه الأبيات حينما قُدِّم إلى الخشبة ليُصلب، وهو يتبختر ويتدلّل في مشيته، ويتمايل في قيوده، فتمثّل بدلال محبوبه، يقول ابن عربي: «قد كان الحلاج، على جلالته قدره، ودعواه العزيمة في استيلاء الحق عليه، وفنائته فيه، يقول:

ما زجت روحك روحي      في دنوي وبعمادي  
وكما أنت كما      أنك أني ومرادي

وشبه هذا ما اشتهر به واشتهر عنه، أحسن بالألم عند وقوع البلاء، وعندما أحسن بتغيير بشرته، لطح وجهه بدمه، غيراً منه على المقام، من وقوع العلامة فيه، فإن حاله يُعطي ذلك، وهو القائل: (...)

ما حلّ بي عند نزول البلاء      بأس ولا مسني الضر<sup>(1)</sup>

ثم أورد أبيات النديم والضيف والتنين<sup>(2)</sup>، واستدلّ بها على إحساس الحلاج بالألم عند وقوع البلاء، وصعوبة إخفائه وتجاوزه، مع دعواه السابقة فنائه عنه، وعلق على هذه الحال الحلاجية بقوله: «والحاصل من أمره أنه كان صاحب إدلال، لا صاحب سُكر»<sup>(3)</sup>، فصاحب الإدلال حاضر التمييز،

(1) ابن عربي، كتاب الحجب، (م.س)، ص 37.

(2) اقتصرنا، في تناول أبيات الحلاج المذكورة، على ما يدعو إليه سياق توتر الألم واللذة، في الصورة، وما تدعو إليه الضرورة، وإلا فإن تحت عبارات التنين والضيف والشرب والضيف، والنديم والحيف، رموزاً لمن أراد مزيد تورط في الصورة.

(3) ابن عربي، كتاب الحجب، (م.س)، ص 38. ولعلّه قصد من كون الحلاج ليس صاحب سكر نفّي السكر والصحو عنه، فهو صاحب حضور؛ إذ لو قال: هو في صحو لا في سكر، لزمه من ذلك إثبات سبق سكره؛ لأنّ الصحو لا يكون إلا عن سكر، والسكر سابق للصحو. أما قبل السكر، فلا يسمّى من فيه بأيّ اسم، واختار له اسم: «ليس بصاحب سكر»، كما سمى به هذا الوضع في الفتوحات المكية، ج 2، ص 546، أو «غير ذي سكر»؛ فإذا لا سكر، فلا صحو، فلعله عنده شارب من غير سكر أو ري؛ إذ الشرب بين الذوق والري، أو «غير ذي سكر» يحسو بحار الخمر =

فيه بقية نفسه، يشهدها ويزهو بها ويفتخر، وقد يخرج به الإدلال عن حدود التكليف، وعن مراسيم الأدب مع الحق ومع الخلق. وعند ابن عربي، الإدلال لا يليق بمقام التقريب، الذي يسكر ويغيب المقرَّب عن نفسه، فلا يلحظها في التقريب<sup>(1)</sup>. أما السكر فيطلب الفناء والغيبة عن تمييز الأشياء،

= ولسانه على صدره من شدة العطش، وطلب الري المستحيل والسكر المتمنع، عند من لا يرى الري، كأبي يزيد، في قوله: «الري محال». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 548. وهو مقام متناقض، أيضاً، كالتدلل والإدلال، هو من مقدمات التورط والتشويش، والعلوق بين الرغبة والرغبة، والإقدام والإحجام، والإرادة والأمر.

(1) «الإدلال على الله لا يصح من المقربين (...) ومن ادعى التقريب مع الإدلال، فلا علم له بمقام التقريب ولا بالأهلية الصحيحة». ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 561. غير أن ابن عربي لم يمنع الإدلال إلا في الدنيا؛ لأنها عنده دار تكليف ومسؤولية، والتكليف يناقض الاشتغال بالإدلال، وملاحظة الجزاء على الأعمال والتميز فيها، فإذا ارتفع التكليف، كما في الآخرة، صحَّ الإدلال والافتخار والاختيال، والزهو كما يزهو أهل الجنة، ويلحظون جزاءهم وعطيائهم وأنفسهم ويشغلون بملذاتهم. ولعلَّ الحلاج نفسه أدرك هذا المعنى، في ما سماه بتعجل الفرح، حينما سأله أحمد بن فاتك، وكان الحلاج مصلوباً على الخشبة: «أيها الشيخ، هل أتحتف؟ قال: بلى أتحتف بالكشف واليقين، وأنا مما أتحتف فيه خجل، غير أنني تعجلت الفرح». ديوان الحلاج ويليهِ أخباره وطواسينه، (م.س)، ص 81. فمقام التقريب، عند ابن عربي، يحكم على المقرَّب في الدنيا، بمزيد حذر من الدعوى وقتنة التقريب، وبميزيد عمل ولزوم التكليفات والأدب حتى لا يزهو على الله، وعلى الناس بما أتحتف به. فالإدلال في حقيقة أمره صحيح، لكنّه في عالم آخر، وهو، في هذا العالم، استعجال وتجاوز وجراءة؛ إذ ليست الدنيا دار إدلال. وبالجملّة، إن الأمر حيرة، لابن عربي ذوق فيه، وللحلاج ذوق؛ بل إن ابن عربي نفسه هو فيه على قلق؛ إذ يرى أنّه «لو أراد المحبّ ما يريده المحبوب من الهجر، هلك بين الإرادة والأمر». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 368. وهو قول القائل في التقريب «اقعد على البساط»، وفي الإبعاد «إياك والانبساط»، فكيف لا ينبسط من في مجلس مسامرة وبساطها؟ وهو، أيضاً، من المتشابه في صحة الأدب وصحة ترك الأدب عند ابن عربي نفسه في الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 284-286. أمّا سؤال ما إذا كان الحلاج ينطق عن سكر، أو عن إدلال، فالمسألة متنازع فيها، من جهة تعريف معنى السكر ولوازمه عند القوم، هل يكون معه كتمان وأدب أم لا؟ والسكران عند الحلاج =

ورؤية الألم، والإحساس به، وصاحب السكر مخدر الحس، يتميز بعدم ملاحظة الأضداد، «فإن غايات وجود الحق تُسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه وما يُلذه»<sup>(1)</sup>، خلافاً للصاحي الذي نَعْتُهُ التمييز والاختيار، لقوة الحس فيه، وعدم الغيبة، وصاحب الإدلال بينهما، كأنه في صحو وسكر معاً، يعبر وضعه وحاله عن هذه المفارقة في الصورة، فهو في قبضة عدم التخليص والتخلص، ويرى مطلوبه مقبلاً ومدبراً معاً متصلاً ومنفصلاً؛ أي على دلال. فالدلال، أو التدلّل يريك المخالفة مع الموافقة؛ أي يُظهر الشيء، ويضمّر غيره، على المكر والتنكر والتمنع، ويكون صاحب الإدلال، على صورة المتدلّل الراغب المتمنع، عالِقاً في مقام متناقض الأحكام، ممزقاً بين الضدّين يتداوله إقبال مطلوبه وإدباره، كما يتداوله صحوه وسكره، حضوره وغيبته؛ ولذلك لم يطق الحلاج دلال محبوبه فصرخ: «وهذا دلال لا أطيعه»؛ لأنّ محبوبه تجلّى له بصورتي الإقبال والإدبار، والجمال والجلال<sup>(2)</sup>، فلم يُفنه عنه، ولم يُبقه به، فإنّه يطلبه بالفناء والبقاء معاً،

= «هو الذي ينطق بكل مكتوم». ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه، (م.س)، ص 140. والحلاج كان مدرّكاً لورطته في هتك الأسرار وإفشائها، غير أنها لم تكن عنده ورطة أخلاقية؛ بل تورط وجودي لا بد منه، كما لا بد من حلول العقوبة على المتورط، هكذا هو الأمر، وهكذا هو الرضا به، فلا بد من الأمرين في الورطة الوجودية وفي دعوى المحبة، تحقيقاً للعطاء والمنع دفعة واحدة: «تقوم السكاري عن ثمانين جلدة صحاة، وسكران المحبة يُصلب». الحلاج، ديوان الحلاج...، المرجع نفسه، ص 81.

(1) الكلاباذي، التعرف لمذهب التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1960م، ص 116.

(2) ذكر ابن عربي، في (رسالة الانتصار)، ورطة أخرى من ورطات وتمزقات الصورة عند الحلاج في مشهد المنادمة، وهي ورطة التشبيه والتنزيه، والعلم بالتوحيد ومشاهدة الأحد، قال متأملاً أبيات النديم والضيف: «نطق الرجل -رضي الله عنه- عن ذوقه، وأعرب عن حاله، وصرح بما وصل إليه، وذلك أن رب العزة لما أقعده على بساط المنادمة، وهو أول مقامات الأنس، أدار عليه كأس راح الارتياح إليه =

والقبض والبسط، والبعد والقرب، والأخذ والترك معاً، فكأنّ المتدلل يدعوه إليه في المسامرة، قائلاً: «اقعد على البساط، وإياك والانبساط»<sup>(1)</sup>.

وصورة هذا الدلال الماكر عند الحلاج قوله:

«القاء في اليم مكتوفاً وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء»<sup>(2)</sup>

وحسبنا من ذلك إشارته إلى هذا الوضع، الذي قُذفت إليه الصورة الإنسانية، بتوريطها في فكّ معادلة الإرادة والأمر، أو اختيار الحق وجبر الخلق، فكأنها خلق من جهة التكتيف والتقييد، وسلب الفعل عنها ومحوه، وكأنها حق من جهة التسريح والإطلاق، وطلب الفعل منها وإثباته، وهذا عين المكر الأنطولوجي في الصورة التي عليها الإنسان، ويتفاوت الشعور بهذا المكر من عدمه، كما تتفاوت درجات هذا الشعور وجِدَّتْه وعنفه، من شخص إلى شخص من شخوص هذه الصورة، حسب آثار الصورة فيهم، ومراتبهم فيها.

= لشراب: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 18]، الممزوج بماء العناية، فلما تحساه، وسرى في أعضائه، أخذته أريحية الطرب، وسكر ذلك المقام، فكشف له عن سره، فرأى توحيد رب العزة، وقد تقرر في سره في توحيده في ذاته وصفاته وأفعاله. ثم نظر إلى علم الله تعالى، فوجد أن رب العزة توحيده في علمه القديم القائم به على علمه، فصاح لما عاين ذلك منشداً: سقاني مثلما يشرب، فكنى بالشرب عن العلم القديم، وكنى بالمثل حملاً على نفسه، وتجاوزاً في لفظه؛ إذ الشرب بعد عدم سابق وشرك حاصل، والقديم منزّه عن هذا، والشعر موضع تجوز، فلما صدر منه هذا القول، جرد رب العز سيف العين وضرب عنقه، بيد: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، على نطح الفناء الكلبي، عن دور كأس معرفة المشاهدة (...). ثم قيل له: نادِ عليك بلسانك، وصِفِ الحالة، ونزّه قاتلك ونديمك عن الحيف، فإني سأظهر فيك عجباً، فتنادى بلسانه على نفسه، قبل أن يؤخذ من تركيبه ومحبيه (...). ثم رده إلى وجوده بسكره، كما ذكر، فصلب». ابن عربي، رسالة الانتصار، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 334-335.

(1) ابن عربي، كتاب الحجب، (م.س)، ص 50.

(2) الحلاج، ديوان الحلاج وأخباره وطوايسينه، (م.س)، ص 26.



لأن أمر الصورة الإنسانية هكذا على قوة التحول والتقلب، فهي من وجهه هو، وليست من وجهه هو، فكأنها هو، لنظرها إلى الوجهين ومقابلتها النسختين، وتردها بين الأمرين، لم يتمكن لها في الحقيقة رؤية الحق على ما هو عليه، إلا في تحوله من صورة إلى صورة؛ أي بانقسام الصورة عند الإنسان، وشفع وترية الحق به، وهو الشفع أو الازدواج الذي يشعر به العارف في مراقبته التجليات المورثة للحيرة الوجودية؛ لأنّ التجليات لا تكون إلا على المحو والإثبات، فتكون المعرفة الصحيحة بها على المحو والإثبات كذلك. فالتجليات على التحول في الصور، والتقلب في الشؤون، ومعرفة العارف على الحيرة والحذر من مكر الصورة ومن مكر المعرفة بالصورة، فتضاعف عنده سطوة الوارد في التجليات وفي المجالي، ولا يتمخض له قرار، ولا ينضبط له أمر، فهو؛ إذ يظنّ أنه في الحاصل، ينتهي به الأمر إلى الفات، وهو؛ إذ يتحسس الفوت، يظهر الحصول، فيتمزق في الفرار بينهما، وفي وصية الحق: ﴿فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ [الذَّارِيَات: 50]<sup>(1)</sup>، وما ثمّ إلا فرار منه، فأين المفر والكل في قبضته في عين تسريحهم من القبضة بالصورة؛ ولذلك تعوذ النبي به منه: «أعوذ بك منك»<sup>(2)</sup>، تعوذاً برضاه من سخطه، واستجارة باسمه العفو من اسمه المنتقم، هروباً منه إليه به، «واهرب من الله إلى الله»<sup>(3)</sup>، وقيل للذي فرّ من الوباء إلى الشفاء: «أفراراً من قدر الله؟»، فقال: «نعم نفرّ من قدر الله إلى قدر الله»<sup>(4)</sup>، فراراً من اسمه الضارّ إلى اسمه النافع؛ أي تعوذاً من صورة بصورة،

(1) نقلت كتب التفسير عن ابن عباس تفسيره للآية بقوله: «أي فروا منه إليه».

(2) جزء من حديث رواه الشيخان عن عائشة، ونصه عند مسلم: «اللهم أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك». مسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، الحديث رقم 486.

(3) ابن عربي، الخيال عالم البرزخ والمثال، جمع محمود محمود الغراب، (م.س)، ص 142.

(4) السائل هو أبو عبيدة بن الجراح، والمجيب هو عمر بن الخطاب. عن ابن عبد البر =

وفراراً من صورة إلى صورة، طلباً لمستقر وإقامة وملجأ وملاذ يفرّ إليه من المحذور غير المطمئن، وما الملجأ إلا المهرب، وما المرتحل إليه إلا المرتحل عنه، وما المشتكى إليه إلا المشتكى منه، فـ «الطبيب أمرضني»، كما أجاب الصحابي من سأل في مرضه إن كان يرغب في طبيب يداويه<sup>(1)</sup>، هو الداء والدواء معاً، محلّ اجتماع الأضداد، كالبرزخ عند ابن عربي، أو كـ «الفارماكون» (Pharmakon) عند دريدا<sup>(2)</sup>، في تفكيكه لهذا اللفظ الإغريقي القديم من إحدى محاورات أفلاطون، وهو من الأضداد عندهم، لا هوية له، ولا جوهر يُرد إليه معناه؛ إذ يحتمل معنى السم، ومعنى الترياق أو البلسم معاً، أو هو الهدية المسمومة، والصديق اللدود، والعدو الحميم، وكبش الفداء، وصورة «الفارماكون»، عندنا، في حديث الذبابة الشهير والصحيح، وفيه: «إنّ أحد جناحي الذباب سم والآخر شفاء»<sup>(3)</sup>، فالذبابة خلطة برزخية بديعة تعطي

= الأندلسي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت)، باب الميم، محمد بن شهاب الزهري، ج 8، ص 363.

(1) نُسب هذا القول إلى أكثر من صحابي، فقد رُوي عن أبي عبيدة بن الجراح، وعن ابن مسعود وعن أنس بن مالك، وعن أبي ذر الغفاري، وعن أبي الدرداء، وعن علي بن أبي طالب، وعن أبي بكر الصديق، وقد نسب ابن كثير في تفسيره إلى ابن مسعود في مرضه: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد بن سلامة، دار طيبة، 2004م، تفسير سورة الواقعة، ج 7، ص 512-513.

(2) J. Derrida: la Pharmacie de platon, in la dissémination, Seuil, Paris, 1972, p. 305.

(3) حديث الذبابة رواه أكثر من صحابي: «أبو هريرة، أبو سعيد الخدري...»، وأخرجه البخاري في الصحيح، من طريقين في كتاب بدء الخليقة، باب إذا وقع الذباب في شراب أحدهم فليغمسه فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء، الحديث رقم 3142، وفي كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في الإناء، الحديث رقم 5455. وأخرجه عدد من أصحاب السنن؛ منهم: ابن ماجه، وأبو داود، والنسائي، والدارمي، واللفظ، الذي سقنا به الحديث، من رواية أحمد في مسنده، من مسند أبي سعيد الخدري، برقم 11661، ونصه: «إن أحد جناحي الذباب سم والآخر شفاء، فإذا وقع في الطعام فامقلوه، فإنه يُقدم السم ويؤخر الشفاء».

الداء من وجه وجناح، كما تعطي العلاج والدواء من الداء، عند قلب وجهها إلى الجناح الآخر، فحيث تعتقد فرارك من الخطر، فإنك تطلب ثمة النجاة، وتسعى إلى السلامة، كما أوصى بذلك الشاعر هولدرلين (Holderlin)<sup>(1)</sup>، فقد اندرجت السلامة في المخاطرة اندراج المحبة في الخوف، «وإنما اندرج في الخوف حب النجاة، فلولا الحب في النجاة، ما صحت الحركة من الخائف؛ إذ لا غير الخوف، فتخيّل أن الحركة خوفية، وهي حُبِّيَّة»<sup>(2)</sup>، وما كلّ هذا إلا من مكر الصورة في تحوّلها الدائم، وانقلابها إلى غير جهة الضبط، فما تكاد تُضبط وتُمسك، حتى تنفلت وتنزلق من جديد خارج الضبط، وما تكاد صورة تظهر لعين، أو تُقبض بيد، حتى تنتقل إلى صورة غيرها، ولا يزال الإنسان على الحقيقة علماً وجهلاً، في صورة الغم، والكدر، والتشويش، والتردد، بين الجمع والفرق، والبقاء والفناء، والإثبات والمحو.

وعلى هذا مدار وصية العلاج، بين خوفين وصورتين، لأحد تلامذته: «حمداً لله الذي يتجلى على رأس إبرة، لمن يشاء، ويستتر في السموات والأرض عمن يشاء، حتى يشهد هذا بأن لا هو، ويشهد ذلك بأن لا غيره، فلا الشاهد على نفيه مردود، ولا الشاهد بإثباته محمود، والمقصود من هذا الكتاب أنني أوصيك أن لا تغتر بالله، ولا تيأس منه، ولا ترغب في محبته، ولا ترض أن تكون غير محب، ولا تقل بإثباته، ولا تمل إلى نفيه، وإياك والتوحيد، والسلام»<sup>(3)</sup>.

وسمعه يونس بن الخضر الحلواني يقول: «دعوى العلم جهل، توالي الخدمة سقوط الحرمة، الاحتراز من حربه جنون، الاغترار بصلحه حماقة، النطق في صفاته هوس، السكوت عن إثباته خرس، طلب القرب منه جسارة،

(1) Holderlin: «Mais où il y a danger croit aussi ce qui sauve». in Approche de (1) Holderlin, M. Heidegger, Gallimad, 1962. p. 26.

(2) ابن عربي، كتاب الحجب، (م.س)، ص36.

(3) الحلاج، ديوان الحلاج وأخباره وطواسينه، (م.س)، ص125.

والرضى ببعده من دناءة الهمة»<sup>(1)</sup>. وخطب في الناس قائلاً من الإحساس نفسه والشعور ذاته: «أيها الناس، إنه يُحَدِّثُ الخلق تلطفاً فيتجلى لهم، ثم يستتر عنهم تربية لهم، فلولا تجليه لكفروا جملة، ولولا ستره لفتنوا جميعاً، فلا يُدِيمُ عليهم إحدى الحالتين»<sup>(2)</sup>. وقد برع ابن عربي في قراءة صورة الحق في مرآة الحلاج، التي منها نطق بما نطق به: «أنا الحق»، و«ما في الجبة إلا الله»، حيث وصف صاحب الفتوحات الفتق والرتق في هذه المرآة بأن صاحبها (أي الحلاج): «نور في غسق»<sup>(3)</sup>، فهو من البرازخ ومحلات الالتباس والتكوين والشبهة، التي تُعْطِيها الصورة في جمعيتهما بين النور والظلمة والغياب والحضور دفعة واحدة، أو تلون في تمكن، وتمكن في تلون، من نور في ظلمة، أو من رؤية الشيء في غيره، فالغسق آخر ضوء الشمس انتشاراً وزوالاً في المغيب، وأول الليل ظهوراً وبُدْواً، ومعرفة النور في الغسق، معرفة على الالتباس والتشويش وعدم الانضباط، والمعرفة في التجليات معرفة بتلون الأنوار في انعكاساتها ومجاليها، كالمعرفة بالحرباء. فجاءت صورة العارف على صورة معروفه «نور في غسق»، وحق له أن يقول في تلونه: «أنا الحق»؛ لأن معروفه على هذا التلون في الشؤون، «فما ثم إلا حيرة في الله؛ لأن الأمر عظيم، والمدعو إليه لا يقبل الحصر، ولا ينضبط، فليس في اليد منه شيء، فما هو إلا ما تراه في كلّ تجلٍّ، فالكامل من يرى اختلاف الصور في العين الواحدة، فهو كالحرباء، فمن لم يعرف الله معرفته بالحرباء، فإنه لا يستقر له قدم في إثبات العين»<sup>(4)</sup>.

## 10- لولا نسخة الصورة ما تعين أصل الصورة:

إذ تَحَقَّقَ أمر الصورة الإنسانية على نسختي الحق والخلق، وعلى

(1) المرجع نفسه، ص 115.

(2) المرجع نفسه، ص 113.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 332.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 186.

البرزخية بين القرب والبعد والظهور والخفاء والمحو والإثبات، فإن الصورة، في حد ذاتها، ليست نسخة محاكاة للأصل، وإنما هي نسخة مضاهاة للأصل؛ أي هي أنموذج للمحو والإثبات، يُعطي الأصل ويتجاوزه في الآن نفسه، فالصورة خلاقة، واهبة للمعنى واللامعنى، وللرؤية واللا رؤية، ولو جاز لنا أن نحفظ بلفظ النسخة في وصفها، لاحتفظنا به بمعانيه الاختلافية في لغة الأضداد؛ أي العربية، ومنها النقل والإعادة، والإبطال والإزالة والانتقال، والتأجيل والإرجاء والنسء بمعنى التأخير، كما في القرآن: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة: 106]، ونسها بمعنى: «نثبت خطها ونبدل حكمها»<sup>(1)</sup>، كما في تفسير مجاهد؛ أي رؤية الناسخ والمنسوخ معاً في الكتابة، ولذلك ارتبط أصل النسخ بنسخ الكتب، وكما في تفسير غيره «نسيها»<sup>(2)</sup>، إثباتاً للنسيان في الذكر. فالاختلاف القائم في النسخة هو الذي يجعل التقابل بين المحو والإثبات ممكناً، والتعارض بين الحضور والغياب متحققاً. ليست النسخة تكراراً، أو أقل قيمة من الأصل، وليست إبطالاً وتعطيلاً كاملين؛ بل أثر للمحو؛ أي تسجيل للكلمة ومحو لها بإدخالها في لعبة الكتابة ومراوغة المعنى، اللتين تسمحان بمرور السابق إلى اللاحق، والمتقدم إلى المتأخر، والمطلق إلى المقيد، وتجاوز تقابلهما إلى ما يؤسسهما من اختلاف وتعارض؛ أي ما يجعلهما ممكنين<sup>(3)</sup>.

فلا إمكان للحديث عن أصل دون أن تُعطيه النسخة، ولأنه لا تكرار في الوجود، وهو الالاتكرار الذي تُعطيه المضاهاة والمناسبة لا المحاكاة والمشابهة الممتنعان، فإن النسخة ليست تكراراً للأصل؛ بل هي تنسيب له، ومحل لبنائه وظهوره.

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (م.س.)، ج 1، ص 376.

(2) المصدر نفسه، ص 378.

(3) أمعارش، محمد، مقامات الذات والكتابة، المحور الثقافي، العدد 4، نيسان/أبريل

لقد وضعت الكتابة، من حيث هي تثبيت، الصوت في مأزق، مثلها مثل الصورة، فلولا الكتابة والصورة ما عرفنا المنسوخ السابق من الناسخ اللاحق. ورؤيتهما إنما هو من اختلافهما في فعل النسخ الذي هو الكتابة والصورة؛ أي النسخة.

إنّ الاختلاف هو المولد للمعنى في لعبة الدلالة بين الأطراف والأقطاب المتعارضة، والاختلاف هو الذي يُنتج الهوية؛ إذ لا هوية ولا اسم للشيء إلا من غيره، فالأول يتحدد من تعارضه مع الآخر، والآخر من كون الأول أوله، والظاهر من الباطن، والباطن من الظاهر، وهكذا في كلّ التعارضات البانية للهوية والماهية، في سؤال «ما هو؟». وذاك أن التمييز بين الأشياء إنّما هو حاصل، بالنظر إلى ما لا يجعل الشيء شبيهاً بالشيء؛ بل مخالفه، أو مغايره، أو ضده، أو سواه، وآخره، ولذلك لم يكن ممكناً الحديث عن الأصل وتحصيل ماهيته إلا من ما ليس أصلاً؛ أي من النسخة، فالنسخة هي التي تجعل الأصل أصلاً وتهبه معناه وهويته، كما ذهبت تفكيكية دريدا إلى ذلك<sup>(1)</sup>، وكما استنتجه ابن عربي من تقابل النسختين في الصورة على المضاهاة، وكما صرح به في قوله:

«الأصل قد يُثبت فرعُه	والفرع لا يثبت أصلُه
الأصل لا أصل له فاعتبر	قُدر الذي ليس له أصل
الفرع قد يرجع في علمنا	أصلاً ولا ينكره العقل
كعلمنا بالله من علمنا	بنا كما عينه النقل» <sup>(2)</sup>

فالمتعالي لا يكون متعاليّاً إلا بالنظر إلى المحايث؛ إذ العلو الذاتي غير معروف الهوية، وإنما عرفنا العلو الإضافي بالنزول الإضافي، والتدلي بالتدني. وفي أقوال السلف ما يسمح بالقول بنسبية العلو والسفل والفوقية

(1) J. Derrida, De la grammatologie, ed Minuit, Paris, 1967, de p. 88 à p. 214.

(2) ابن عربي، ديوان ابن عربي، (م.س)، ص 140.

والتحتية، بالنظر إلى أن هذه الأسماء تحصل بالتضاييف والتعلق بأوضاع المتضاييفين بالنسبة إليهما، وهو أحد اختيارات ابن تيمية في رده على «الجهمية» النفاة، في مسألة الاستواء والنزول، وذكر أن أهل السنة والإثبات يجيبون نفاة الاستواء على العرش والنزول والإتيان والمجيء، بجوابين:

«- أن المتجدد نسبة إضافية بينه وبين العرش، بمنزلة المعية، ويسميتها ابن عقيل: الأحوال. وتجدد النسب والإضافات متفق عليه بين جميع أهل الأرض من المسلمين وغيرهم؛ إذ لا يقتضي ذلك تغييراً ولا استحالة.

- أن ذلك، وإن اقتضى تحولاً من حال إلى حال، ومن شأن إلى شأن، فهو مثل مجيئه وإتيانه ونزوله وتكليمه موسى، وإتيانه يوم القيامة في صورة، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص، وقال به أكثر أهل السنة والحديث، وكثير من أهل الكلام، وهو لازم لسائر الفرق»<sup>(1)</sup>.

وبيّن أن جهات العلو والسفل والفوق والتحت واليمين والشمال، والأمام والخلف<sup>(2)</sup>، أمور «نسبية ليس لها حقيقة ثابتة»<sup>(3)</sup>؛ أي هي كذلك بالنسبة إلينا «فإن ما تحت أرجلنا تحت لنا، وما فوق رؤوسنا فوق لنا، وما ندليه من ناحية رؤوسنا إلى ناحية أرجلنا نتخيل أنه هابط»<sup>(4)</sup>.

ومع هذا الإقرار من ابن تيمية بنسبية معاني العلو والسفل، والصعود

(1) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 2 (ج 4/5)، ص 106.

(2) أدرجنا جهتي العلو والسفل، التي هي للأفلاك المستديرة، مع الجهات الست (الأمام والخلف، واليمين والشمال، والفوق والتحت)، التي هي للحيوان، أو لكل مخلوق ذي وجه، كما فعل ابن تيمية، فجعل الجهات الست متغيرة ومتحولة بحسب النسبة والإضافة، وجعل جهتي العلو والسفل لاتغيران. ولم نعتبر في ذلك معيار تمييزه بين ثنائية العلو والسفل الثابتين عنده بالذات، والفوق والتحت المتغيرين بالإضافة. ينظر: ابن تيمية، عرش الرحمن، تحقيق عبد العزيز السيروان، دار العلوم العربية، بيروت - لبنان، 1995م، ص 87.

(3) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (م.س)، مج 2 (ج 4/5)، ص 141.

(4) المصدر نفسه، مج 2 (ج 4/5)، ص 141-142.

والنزول، وأن هذه الألفاظ لا تحمل هوية ذاتية محددة إلا في الاختلاف؛ أي باندراجها في سلسلة من الإضافات والتعلقات، فالنازل نازل بنسبة ووجه، وصاعد بنسبة ووجه، والعكس كذلك، فإنه أنكر إنكاراً شديداً، في معرض الردّ على ابن عربي، القول بالنسبية والمناسبة في صورتَي العلو والنزول، ونَسَبَهُ إلى الضلال والإلحاد والكفر، وجعله قولاً بإنكار المباشنة الذاتية والعلو الذاتي للحق على مخلوقاته<sup>(1)</sup>، من غير أن يحرّر كلام ابن عربي على قاعدة التمييز بين العلو الذاتي الثابت للحق من غير تَعَقُّل، والعلو الإضافي بالنسبة إلى سفل، وهو المعقول من هذا التضايغ؛ حيث لا يُعقل العلو من غير السفل، مثلما لا يُعقل إله من غير مألوه، فالعلو من حيث الذات لا يُعلم، ومن حيث النسبة والإضافة والاعتبار يُعلم.

لكي يظهر حكم العلو في الوجود، لا بُدّ من السفل، كما لا بُدّ لظهور أحكام الأسماء في الوجود من العالم<sup>(2)</sup>، وقد ذكرنا سابقاً أنّ من أصول ابن عربي في النظر إلى الحقائق التمييز بين الحقائق الذاتية الوجودية، والحقائق البرزخية الظهورية، وكلام ابن عربي عن العلوّ الإضافي والنسبي، كلام في المرتبة، وليس تجديفاً في الذات؛ أي تفكيكاً لحقيقة العلو في صورة ظهوره، من برزخ الإنسان، لا من جهة الحق في ذاته المجهولة.

ومن هذا التمييز أثبت ابن عربي للعلو نسبتيْن؛ نسبة تنزيه، ونسبة تشبيه، أو نسبة ذاتية نفسية من حيث الوجود مطلقاً، ونسبة إضافية اعتبارية من حيث الظهور في صورة. فمن حيث النسبة الذاتية للعلو إلى الحق، هو نعت ذاتي له من جميع الوجوه، وهو غيب لا سبيل إلى علمه ومعرفته ودركه، ومن حيث النسبة الاعتبارية والإضافية، لا يُعقل إلا بالسفل؛ أي بالنسبة إلى من يعلو العلي عليه، مثلما لا يُعقل خالق إلا بمخلوق، ورحيم بمرحوم، وكريم بمتكّرّم عليه؛ أي بالفعل القصدي المتعين والمخصوص بين قاصد ومقصود،

(1) المصدر نفسه، مج 1 (ج 1/3)، ص 82.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 323.



وهو الذي يعطي الاعتلاء والعلو والخلق والرحمة والكرم... فيكون لهذا الفعل نسبة إلى القاصد ونسبة إلى المقصود، وهذه النسبة الإضافية، أو الإضافة النسبية، سارية في كلّ التعلقات بين طرفين في بنية قصدية، ومنها يمكن أن يتصف الفوق بصفة التحت، والسفل بصفة العلو، والسافل بصفة العلي والأعلى، فقد قال العلي الأعلى عن المؤمنين: ﴿وَأَنْتُمْ أَلْعَلَوْنَ﴾ [آل عمران: 139]، علو إضافة ومكانة، وقال عن نبيه إدريس: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريم: 57]، فجعل العلو للمكان، كما دل الحديث المسمى «حديث الإدلاء»<sup>(1)</sup> على أن للحق نسبة التحت أيضاً، «وهو قوله عليه السلام: لو دليتم بحبل لهبط على الله. فأشار بذلك إلى نسبة التحت إليه، كما أن نسبة الفوق إليه، في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [التحل: 50]. ﴿وَهُوَ أَلْفَاظُهُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: 18]. فله الفوق والتحت، ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان، وهو على صورة الرحمن»<sup>(2)</sup>.

(1) حديث الإدلاء جزء من حديث طويل روي عن أبي هريرة وعن أبي ذر الغفاري، وقد أخرجه أحمد في مسنده، والترمذي، السنن، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الحديد، الحديث رقم 3298. عن أبي هريرة، قال: «قال نبي الله ﷺ: ... والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله». قال الترمذي: «هذا حديث غريب من هذا الوجه»، ثم أورد تأوّل بعض أهل العلم له: «فقالوا إنّما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وعلم الله وقدرته وسلطانه في كلّ مكان، وهو على العرش كما وصف في كتابه». المصدر نفسه. وأورده ابن تيمية في كتبه بلفظ: «لو أدلي أحدكم بحبل لهبط على الله»، ابن تيمية، عرش الرحمن، (م.س)، ص 95. وبيان تلبس الجهمية، (م.س)، ج 4، ص 34. وذكر أن الحديث هو من باب الفرض والتقدير: «فإنه لو قُدِّر الإدلاء، وهو ممتنع، فسماء هبوطاً على التقدير، كما لو قُلبت رجلاً الإنسان ورُمي إلى ناحية السماء لكان قائماً على السماء، وإذا ظهر هذا عُلِمَ أنّ الله - سبحانه - لا يكون في الحقيقة قط إلا عالياً». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 171. ونسبة التحت إذا أضيفت لله، وقصد بها التحتية التقديرية الإضافية بالنسبة إلى وضعية المخلوقين، في المكان، لم =

فكما يطلب العبد الحق من جهة العلو في دعائه، يطلبه من جهة السفلى في سجوده، و«السجود في العرف بُعدٌ عما يجب لله من العلو»<sup>(1)</sup>، لكنه شرعاً قُرب من الله، «فمن سجد اقترب من الله ضرورة، فيشهد الساجد في علوه، ولهذا شرع للعبد أن يقول في سجوده: سبحان ربي الأعلى. ينزهه عن تلك الصفة، فالسجود إذا تحقق به العبد، علم نزول الحق من العرش إلى السماء الدنيا، وذلك سجود القلب، يطلب العبد في نزوله، كما يطلبه العبد في سجوده»<sup>(2)</sup>، تحقيقاً للعلو في السفلى، وكسراً لاعتبار العلو في جهة الفوق دون جهة التحت. فاعتبار القرب في السجود، كما في الآية: ﴿وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: 19]، وفي حديث «أقرب ما يكون العبد إلى ربه وهو ساجد»، وكذا النهي عن رفع الأبصار في الصلاة إلى جهة الفوق، أو إلى السماء، كما في الحديث الصحيح: «لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة، أو لا ترجع إليهم»<sup>(3)</sup>، تحقيقاً للمناسبة الاعتبارية الداخلة في هذا القرب الاعتباري للعلو في السفلى، وليس النهي عن رفع البصر إلى السماء مطلقاً، فرفعه ثابت في التوجه إلى الحق بالدعاء من غير صلاة، ورفع الأيدي إليه، بقصد جهة الفوق، دون التحت، «فدل أن نسبة الصعود والهبوط على السواء في حقه، فجمع بين خبر صاحب الحوت، وصاحب الإسراء، أنه لم يكن واحد منهما بأقرب إلى الحق من الآخر، فهي إشارة إلى عدم التحيز، وأن الذات مجهولة غير مقيدة بقيد معين»<sup>(4)</sup>، فهو بهويته في

= يمكن فيه محذور عند ابن تيمية؛ إذ المقصود، في كل الأحوال، أن الله فوق السموات. بيان تلبيس الجهمية، (م.س)، ج 4، ص 36، وفيه يقول: «وإنه لو أدلي بحبل لهبط عليه، فإن الهبوط والتحتية أمر إضافي بالنسبة إلى تقدير حال لبعض المخلوقات، هذا في قدره وهذا في فعله». المصدر نفسه، ص 39.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 189.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 189.

(3) أخرجه مسلم عن جابر بن سمرة، الصحيح، كتاب الصلاة، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء في الصلاة، الحديث رقم 428.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 39.

الجميع على حال واحدة، ومع الجميع، مع النبي يونس، ذي النون، قريب منه، في هبوطه في بطن الحوت في السفلى في قعر البحار، ومع النبي محمد في صعوده ومعراجهِ إلى الأعلى، وهو عين الضدين.

يستشهد ابن عربي في طلب الله في العلو والسفل، وفي قراءته البرزخية لحديث الإدلاء المذكور، بما وقع للصوفي ابن عطاء الروذباري مع جَمَله، قال: «كان ابن عطاء راكباً على جمل، فغاصت رجل الجمل، فقال ابن عطاء: جلّ الله، فقال الجمل: جلّ الله يزيد عن إجلالك، فكان الجمل أعلم بالله من ابن عطاء، فاستحيا ابن عطاء»<sup>(1)</sup>، فإذا كان ابن عطاء قد طلب علو ربه في الفوق، لما ساخت رجل الجمل وغاصت في التحت، فإن رجل الجمل في ذلك الوقت كانت تطلب علو الرب في التحت، بمزيد غوص وهبوط طلباً للأمان بالرب. وقد قرأ ابن عربي إجلال الجمل لربه عن إجلال ابن عطاء، على أنّه: «جلّ الله أن تحصره معرفتك، فلا يكون له في عقدك إلا العلو، فمن يحفظ السفلى؟ وأنا رجل، ما أنا رأس، فلا بد أن أطلب ربي بحقيقتي، وليس إلا السجود، قال رسول الله ﷺ: «لو دليتم بحبل لهبط على الله». وهذا عين ما قال الجمل، فمن سجد اقترب من الله ضرورة»<sup>(2)</sup>. فالكل يطلب العالي من حقيقته ومرتبته وحكمه، فالرأس يطلبه من حيثية الفوقية التي تنتهي غايتها: ﴿وَهُوَ أَلْقَاهُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: 18]، والرجل يطلبه في منتهى أفق تحتيته، المقول فيها: «لو دليتم بحبل لهبط على الله»... فلما غاص رجل جمل ابن عطاء، قال حيث لمح اختصاص القاهر بالفوقية على العباد: جلّ الله، ونزه ابن عطاء أن يطلبه من جهة السفلى، ففهمه الحق، على لسان جملة، حيث نطق فقال: جلّ الله عن إجلالك، وتخصيصك إياه بجهة دون جهة، فإني طلبته من حيث حقيقتي، وأفق رجلي هو التحت، وكل شيء لا يطلبه إلا كما تقتضي حقيقته»<sup>(3)</sup>؛ ولذلك كان تنزيه الناس

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 489.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 189.

(3) ابن سودكين، كتاب كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، على هامش =

ربهم عن ما اعتبروه صفة نقص في حقهم، مجرد تشبيه، فيكون تسبيحهم تجريحاً<sup>(1)</sup>؛ لأنهم ما نزهوا إلا أنفسهم، وما سبحوا إلا أنفسهم، وإن لم يصرحوا كما صرح القائل منهم: «سبحاني»، أو «ما أعظم شأني».

التنزيه الحقيقي للرب، عند ابن عربي، ليس هو تنزيهه عن جهة السفلى والتحت، وإنما تنزيهه عن الحصر والتقييد والحدّ في جهة دون جهة، مع ظهوره وتجليه كما شاء في أيّ جهة، وبأيّ جهة تطلبه من غير حدّ؛ ولذلك نصح ابن عربي ابن عطاء في رؤية رآها: «هلا سلمت لكل طالب ربه صورة تطلبه كما سلم لك، تب إلى الله يا بن عطاء»<sup>(2)</sup>. والتوبة أن لا يقرّ فقط بأنّ الحق كما يُطلب في العلو، يُطلب في السفلى والنزول أيضاً؛ بل في أن يتعرف العلو في السفلى، وأن يعلم أن الحبل الذي يتجه إلى الأسفل يطلب من حقيقته العلو، ورجل الجمل، التي ساخت في الأرض تطلب العلو في هذا الهبوط والنزول، فكأن الحبل «يهبط إلى الأعلى»، وكأن رجل الجمل «تنزل إلى العلو»، أو بعبارة ليفيناس<sup>(3)</sup>: (Tombe vers le haut).

إن إرادة تخليص الحق من التعلقات بخلقه، ومن الحيثيات والمناسبات والمنازلات، أمرٌ تُمليه عواطف التنزيه والتأليه والتقديس والتمجيد، القائمة على التطهير العقلي من النقص والعيب، والقسمة الثنائية والضدية الانفصالية، التي تتصور الوجود دائرتين مغلفتين، ومكانين متقابلين، وحدوداً رسمية واسمية وجغرافية محروسة، وعواطف التنزيه هذه إسقاطات أخلاقية تملئها، بدورها، التقسيمات الاجتماعية والثقافية؛ فالعلو طبقة أشرف من

= كتاب: التجليات الإلهية، لابن عربي، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1988م، ص215-217.

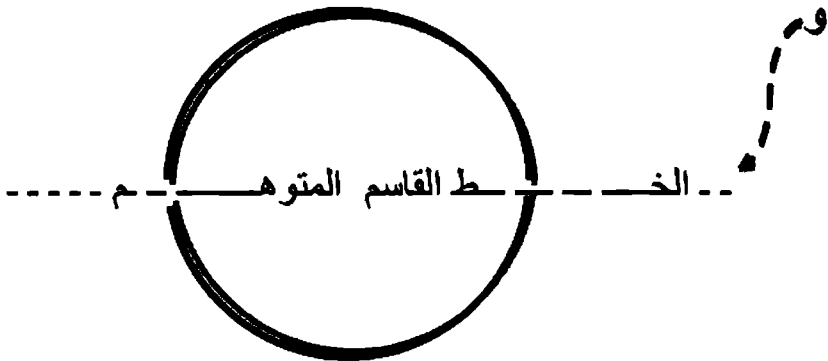
(1) «التسبيح تجريح»، ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س.)، ج4، ص414.

(2) ابن سودكين، كتاب كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، (م.س.)، ص218-219.

(3) E. Lévinas, Autrement qu'être, op.cit, p. 281.

طبقة السفلى، والتنزيه أن لا ينسب الحق إلى السفلى والسافل؛ لأن مراتب الشرف الاجتماعي، فينا وعندنا، هي للبيت العالي الصاعد لا السافل الهابط. أما إن فرغنا النظر من كل هذه الاعتبارات التنزيهية الاجتماعية والثقافية المقدسة للعالي على السافل، فإن الآثار والأخبار، التي خاطب منها الحق خلقه خلاف هذه الاعتبارات، في التقريب والقرب، والتأنيس والتنفيس، فالدائرتان المتوهمتان، هما في الحقيقة نصفاً دائرة واحدة، من قوسين: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۖ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [التَّجْم: 8-9]، «وقد قسم الدائرة إلى قوسين، فالهوية عين الدائرة، وليست سوى عين القوسين، فالقوس الواحد عين القوس الآخر، من حيث الهوية، وأنت الخط القاسم المتوهم»<sup>(1)</sup>، فثبت القرب والدنو والتدلي بحركة الانجذاب المفتوح والمنفتح، الذي يذهب بطرف في اتجاه الطرف الآخر، حتى يثبت النسب القديم، ويوصل الرحم، ويظهر الحبل المتين كما في حديث الإدلاء، وقاب قوسين كما في الآية. وصورته التقريبية هكذا:

#### القوسان نصفاً الدائرة



طلب العلو في السفلى، طلب الأصل في النسخة، ولا يتمكن للعلو كما لا يتمكن للأصل أن يظهر كذلك إلا في منازل الهبوط والصعود، ومناسبة

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج4، ص40.

الآخر الأول، والفرع للأصل؛ أي في رؤيتهما معاً كلّ من أفقه، فبأحد الطرفين ظهر حدّ الطرف الآخر. فبالنزول عرفنا العلو، و«بالنزول ظهر الحد والمقدار»<sup>(1)</sup>، وبحركة النزول نزول ظهور وتجلّ، لا نزول نقلة في المكان، انقسمت الصورة إلى علو وسفل:

«أي بهم كان علياً      وبه كانوا سفالاً»<sup>(2)</sup>

والنسخة عين الدليل على الأصل، فما تحقّق الأصل إلا من النسخة، فعَلِمْنَا من صورة النسخة صورة الأصل، كما عَلِمْنَا من صورة السفلى صورة العلو:

«لولا العلو الذي في السفلى ما سفلت

وجوهنا تطلب المري بالمقل

لذلكم شرع الله السجود لنا

فنشهد الحق في علو وفي سفلى

هذي وصيبتنا إن كنت ذا نظر

فإنها حيلة من أحسن الحيل»<sup>(3)</sup>

والحيلة من التحوّل، وهي ظهور الشيء في غيره، أو رؤية الأمر في ضده ومقابله؛ إذ الظهور يقتضي ذلك؛ لأن الحقيقة على الاختلاف الذي عيناه بالمكر في الصورة.



(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 244.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 244.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 445.



## خاتمة القسم الثالث

ينتهي بنا القسم الثالث من هذا الكتاب، في معالجة مسائل الحركة والتحول والأضداد والنسيان والمناسبة والمنازلة في الصورة، مع كلّ ما لزم عن هذه المسائل من لوازم المقارنة والمفاضلة في الصورة بين الظاهر والمظاهر، والعالي والسافل، والشريف والمنحط، والأصل والنسخة، على موازين ومقاييس الاجتماع البشري، إلى فهم أفضل للسؤال المركزي في تأمل ابن عربي لمعضلة التعالي والمحايشة في الصورة، وهو السؤال الذي اتّخذه خصومه مرمى لسهام التكفير، باعتبار من اعتبره إنكاراً للعلوّ الذاتي للحق، وعدم تنزيه للربّ عن صفات النقص والعيب التي في السفّل والتحت، والسؤال هو: «العلّيّ على مَنْ، وما ثمّ إلا هو؟»<sup>(1)</sup>، فالسؤال يسأل عن الموضوع الذي يتعلّق به العلوّ وهو السفّل، لا عن الذات في علوها النفسي والوجودي المجهول؛ لأنّ حقيقة العلوّ الإضافي الاعتباري تطلب السفّل للظهور؛ أي تطلب المنازلة في الصورة، لتظهر آثارها، وهو سؤال في الألوهية التي تطلب المألوهية، وليس سؤالاً في الذات الإلهية الغنيّة عن العالمين، والتي يكون بها الحقّ عليّاً في نفسه من غير حادث، وهو سؤال في الأسماء، التي تطلب آثارها في الكون، لا في الذات المستغرقة في عمائها. ونظير هذا السؤال في (الفصوص) أسئلته في (الفتوحات): «فهو - سبحانه - العفو الكريم الغفور ذو انتقام، ومن المحال أن تكون آثار هذه الأسماء فيه، أو يكون محلاً لآثارها،

---

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 76.



فرحيم بمن؟ وعفو عمن؟ وكريم على من؟ وغفور لمن؟ ذو انتقام ممن؟ فلا بدّ من أن يقول: إنّ الله الخالق يطلب المخلوق، والمخلوق يطلب الخالق، وصفة الطالب معروفة، والحاصل يُنفى، فلا بدّ من العالم؛ لأنّ الحقائق الإلهية تطلبه، وقد بيّنّا لك أنّ معقولة كونه ذاتاً، ما هي معقولة كونه إلهاً<sup>(1)</sup>.

فبيّن أنّ هذه الأسئلة: عَلِيٌّ على من؟ كريم على من؟ عفو عمن؟ تقرير لآثار الأسماء الإلهية في الإنسان وفي الفهم، ولا مدخل لسؤال الذات فيها، واستفهام عن الظهور لا عن الوجود، وتحقيق للنسبة والتعلق، وليست إنكاراً للصفة، وكلام في المرتبة لا في الذات، وعثور على الإنسان وليست فقداناً للحق، وتضييعاً له، وإعادة الاعتبار للصلاة المقسومة، والعبادة الحوارية، وانتقال من صلاية القسمة الثنائية العقلية ومقولاتها في الكون والفساد، إلى التجليات والمقاصد، وعبور من الشيء المرغوب في الإمساك به، والظفر به في قبضة اليد، إلى الفعل والأثر والشأن المتجدّد المبرّح، ومن ضيق العقائد إلى سعة الإيمان، ومن القبض والتحجير إلى البسط والتنفيس والتحرير، ومن العين الواحدة إلى أحكامها ونسبها، ومن الفصل المطلق إلى الوصل النسبي، ومن العلم إلى الشعور. باختصار، الانتقال من المنزل والمكان إلى المنازل والمكانة.

ينقلنا سؤال ابن عربي: «عَلِيٌّ على من؟» إلى إثبات فعالية الإنسان في إظهار الصورة، وجهده في تحقيقها، وهو ردّ للإلهيات كما تبلورت في علم الكلام القديم إلى الإنسانية<sup>(2)</sup>، بما أنّ تعرف الحق لا يمكنه أن يتمّ إلا من الإنسان الخليفة؛ نسخة الحق ونسخة العالم؛ أي محل انقسام الصورة وشفعها، فهو ليس نسخة مشابهة للأصل؛ بل مضاهية له؛ أي هي التي تجعل الأصل ممكن المعرفة والظهور، فلو ارتفعت النسخة ارتفعت المعرفة

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج3، ص316.

(2) عبارة: «رد الإلهيات إلى الإنسانية»، هي للدكتور حسن حنفي في مشروع إعادة بناء علم أصول الدين. من العقيدة إلى الثورة، مج 2، التوحيد، (م.س)، ص384.

بالأصل؛ بل لم يتسم الأصل أصلاً، وظلّ، في تجرده عن هذه التسمية، ذاتاً بلا اسم ولا رسم، فالذات المتعالية المجردة والمعراة عن الأسماء، والتي هي «الوعي الخالص»، يستحيل أن تكون موضوعاً للإدراك والمعرفة، فهي خارج أسئلة الماهية والكيف؛ إذ ليس معنا من الحدود والرسوم حدّ ذاتي لها؛ لأنّها غيب مطلق، و«كنز مخفي»، و«في عماء»، لكن تعرفها إلينا بأسمائها، التي هي آثارها فينا، وتجلياتها في المظاهر، جعلت لها حدوداً وتعينات من إله ورب ورحمن، وعالٍ ونازل، وعفوّ ومنتقم، وغيرها من التعينات التي هي محايثات وإضافات بين متضايقين، أو هي «الوعي المتعين»<sup>(1)</sup>. وهذه الظهورات والتجليات هي وحدها القابلة لأن تكون موضوعاً للمعرفة والتجربة والخبرة الإنسانية في العالم؛ بل إنّ هذه التعينات هي التي تجعل التعالي ممكناً، مثلما قلنا: إن النزول هو دليل العلو، فلولا أنّ النازل نزل، ما علمنا أنّ ثمة علوّاً، وأبلغ من ذلك أن «الوجود في العالم هو صفة التعالي نفسها»<sup>(2)</sup>؛ بل إنّ التعالي يستند إلى المحايثة<sup>(3)</sup>، لا على معنى الحلول في

- (1) عبارتا: «الوعي الخالص» و«الوعي المتعين»، هما، أيضاً، للدكتور حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج 2، (م.س)، ص 5، وص 339، في وصف الانتقال في أصول الدين من الإلهيات إلى الإنسانيات، أو من الذات إلى المرتبة، ومن الوجود إلى الظهور، كما بسط ذلك ابن عربي. وقد كشف حسن حنفي، في مشروع إعادة بناء علم الكلام الإسلامي، على نحو قريب ممّا كشفه ابن عربي في الإلهيات القديمة، أنّ الموضوع الفعلي لهذا العلم ليس هو الله، وإنّما هو الإنسان، فبدأ علماً مقلوباً ومعكوساً. فحديث المتكلّمين عن الذات والصفات والأفعال، ما هو، في حقيقة الأمر، إلا حديث عن الإنسان الكامل، فكل المادة التي وضعها القدماء، تحت مسمى الإلهيات، لا تُشير، في الحقيقة، إلى موضوع فعليّ؛ بل تعبر عن موقف إنسانيّ خالص تجاه موضوع مثالي. يُنظر: كذلك: المرجع نفسه، ص 605.
- (2) يرى هايدغر، أنّ:

"Etre- au- monde est le nom même de la transcendance propre au Dasein".

C.Dubois, Heidegger. Introduction à une lecture Seuil, Points, Paris, 2000.

- (3) Michel Henry, l'essence de la manifestation, puf, paris, 1990, p. 52.. وهو قوله:

"La transcendance repose sur l'immanence".

مكان، أو على معنى القياس المكاني<sup>(1)</sup>؛ بل على معنى التحول في الصور، أو شؤون الحق في العالم، كما مضى به الحديث.

من إلحاح ابن عربي على سؤال: «عليّ على من؟» ينكشف موضوع العالي أو المتعالي، وهو الإنسان المحايث، كما ينكشف الموضوع الأصل للعرفان الصوفي، وهو الإنسان في العالم، الإنسان المخلوق على الصورة، وبدرجة أعلى الإنسان الكامل، أو الخليفة، وهو نقطة البداية والنهاية في المعرفة، ومنطلق تأمل المطلق في النسبي، والحق في الخلق، والمتعالي في المحايث. فالحق في الخلق، أو في العالم، هو الإنسان المخلوق على الصورة، لجمعيته بين نسختي الحق والكون، والمعرفة بالحق في الخلق هي المعرفة الإنسانية، سواء كانت على التشبيه أم على التنزيه، ف«الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميّز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق، كلّ ذلك من عين واحدة؛ بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة»<sup>(2)</sup>، فما نزّهه المنزه إلا عن إثباته التشبيه في نفسه، كما لم يشبهه المشبه إلا عن إثباته التنزيه في نفسه، فالله المتجلي بصور متحوّلة هو موضوع المعرفة<sup>(3)</sup>؛ أي من كونه إلهاً يُعرف في صور المألوهية، فيقبل أن يكون موضوعاً للمعرفة، ومن كونه ذاتاً في غيبها وعمائها، فلا يُعقل، ولا يُعلم، ومن ثمة لا يقبل أن يكون موضوعاً للمعرفة. فالحق في العالم هو المتعالي في المحايث، والأصل في النسخة؛ و«في»، هنا، بمعنى الظهور القصدي المتبادل، لا الحلول المكاني والاتحاد الذاتي.

(1) يفسر جاك دريدا الأعلى (Le très- haut) بأنه هو الأكثر علوّاً من العلوّ نفسه؛ إذ لا تعلّق له بقياسات الفضاء المكاني، لأنّه، أصلاً، لا ينتمي إلى الفضاء، وليس شيئاً من أشياء العالم، فهو اللاعلو الفضائي (Non- hauteur spatiale).

J. Derrida, Violence et métaphysique, in L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1979, p. 139.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 78.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 3، ص 132.

إنَّ معرفة الإنسان المخلوق على الصورة، أو قراءة النسخة الإنسانية للحقّ والخلق، والمفتوحة في البرزخ على جمعية التنزيه والتشبيه، وعلى الإطلاق والتقييد، مقدمة لعلم كلام عرفاني جديد عند ابن عربي هو «علم التجليات»، وموضوعه التعلقات والنسب والإضافات والبرازخ، وليست النسب والإضافات والبرازخ، إلا الإنسان أو الشعور الإنساني في وظيفته البرزخية في الصورة، التي شفعها بين الحق والخلق، فالإنسان من أقوى الشعائر على الحق، لقوة الصورة فيه، «فإذا أمكنك الحقّ من نفسك، علمت أنّك من أقوى الشعائر عليه، وأوضحها؛ ولهذا جاءت الشريعة بقولها: من عرف نفسه عرف ربه، فإذا وصلت إلى ما أوصلتك إليه شعائر نفسك، وشاهدت الشعور رأيته على صورتك، فمن هناك تعلم أنك الأصل في علمه بك، وأنّه ما تجلّى لك إلا في صورة علمه بك، ولا كان عالماً بك إلا منك، وأنت بذاتك أعطيته العلم بك، فأنت الشعيرة له عليك، فإن رأيته على غير صورتك، فما رأيته من كونك شعيرة له، فلا تُنكره، إذا رأيت ما لا تعرف حين يُنكره غيرك»<sup>(1)</sup>. قوله: «إنك الأصل» قلب لمعادلة الأصل والنسخة، وإثبات لأصالة النسخة من حيث كونها مصدر العلم بالأصل ومعرفته، أو هي التي تعطي الأصل هويته ومعناه، فهي أصل الأصل بالاعتبار الظاهراتي لا الزماني. إنّ الصورة في التجليات هي من عمل الشعور الإنساني في تعلّقه بموضوعه المقصود، فهي حصيلة تضاييف، وليست شيئاً ثابتاً ولا جوهرراً مستقلاً عن هذا الشعور، «ولما قال ﷺ: «إنما هي أعمالكم تُرد عليكم»، عَلِمْنَا أَنَّا ما نرى من الحق إلا ما نحن عليه»<sup>(2)</sup>.



(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 109-110.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 42.



## خاتمة الكتاب

«من قام بثيابه الحريق كيف يسكن؟!»<sup>(1)</sup>

انتهى صراع التمثيل والتأويل، أو التشبيه والتنزيه، في قراءتيهما الانقسامية والانفصالية لمجموع أحاديث الصورة، إلى الابتعاد عن فهم وحدة الصورة، فجاءت معرفة كلّ منهما بالصورة على نصف الصورة؛ أي معرفة بنصف الصورة (صورة تحديد، أو صورة تجريد)، ولم يتمكّن لكلّ قراءة على انفراد إدراك العلاقة التفاعلية والحوارية بين نسبة الصورة إلى التعالي والإطلاق (التنزيه والتجريد)، ونسبتها إلى المحايثة والتقيد (التشبيه والتحديد)... فهي إمّا صورة تشبيه ومماثلة، وإما صفة تنزيه ومفارقة. ولم يتمكّن إدراك التعالي في المحايثة، أو إدراك المناسبة والمنازلة، إلا في القراءة البرزخية، التي استثمرت التراكم الهرمينوطيقي في قراءة الأسماء والصفات بربط الصورة من حيث هي جزء من الأسماء بكلية الأسماء ومجموعها. وبتشغيلها لهذه الآلية، التي ندعوها الدائرة الهرمينوطيقية، يتحقّق فهم المتشابه في المحكم، والمحكم في المتشابه. كما استثمرت المعجم الحركي الجدلي، الذي عبّر به القرآن عن هذا الوضع الظهوري للصورة في المنازلة؛ أي في جدل النزول والصعود الذي يفيد التجلي، كما يفيد العبارتان القرآنيتان: التدلي والتدني، ونقل الحديث عن كفيات التجلي، من مجال الذات والوجود إلى مجال الفعل القصدي والظهور، فأدركت من

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، ج 4، ص 368.

نزاع التشبيه والتنزيه، نزاع الأسماء الإلهية نفسها في تحقيق الصورة، بما هي تجلٌّ حادث بين توتر الظاهر والمظاهر.

لقد بحث ابن عربي عن نقطة ارتكاز في قراءة النزاع في الأسماء والصفات بين طوائف المسلمين؛ بل بين أصحاب العقائد كلهم، فوجد أنّ النزاع أصله، كما ذكرنا، هو من جهة، تنازع الأسماء والصفات نفسها؛ أي هو على صورة وضع المسألة التي وقع فيها النزاع، ومن جهة أخرى، هو في توهم أنّ نقطة البداية، في أيّ نقاش للأسماء والصفات، هو الذات الإلهية، باعتبارها عند جميع المتكلمين، أساس اليقينيات المعرفية التي ينتجونها عنها. والواقع والحقيقة، عند ابن عربي، أن لا سبيل إلى معرفة الذات، ولم تدلّ النصوص ومخاطبات الوحي عليها إلا من جهة السلب، «فالعلم بالسلب هو العلم بالله سبحانه»<sup>(1)</sup>؛ أي أنّ العلم به، على ما هو عليه في نفسه، لا يكون إلا بنفي ما يوجد فيما سواه، فذاته غيب مطلق، العلم بها هو الجهل بها، وإدراكها هو العجز عن إدراكها، لكن تعلم من ظهوراتها وتجلياتها في أسماء وآثار وإضافات، وكلّ ما لدى المتكلمين، في الوجود النفسي والذاتي للحقّ، لا يتجاوز أسماء لهذه الذات. فوجب، عند ابن عربي، جعل اليقين الوحيد الممكن الخوض فيه، وتحصيل معرفة ما ممكنة عنه هو هذه الأسماء نفسها، مع استبعاد الذات عن مجال النظر، والفكر، والتأمل؛ لأنها على غير مثال يُعرف، فتُعرف به أو منه بالقياس، ولكنّها لها آثار بأسمائها في العالم، فتُعرف هذه الآثار والأسماء في تضايف الذات إلى موضوعها، فنُعرف الإله والمألوه، والرحيم والمرحوم، والخالق والمخلوق، والرازق والمرزوق، وهكذا في كلّ الإضافات التي حصلت من توجّه الذات إلى موضوع من موضوعاتها، بفعل قصديّ من خلق ورحمة ورزق...، فليس لنا من الذات إلا هذه الأسماء، ومن الوهم أن يعتقد معتقد أنّه يحصل معرفة موضوعيّة بالذات في ما يناقشه من أسمائها وصفاتها، فالذات المجهولة العين والكيف، غيب

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 33.

مطلق وفي عماء. يقول ابن عربي: «وعندنا، لا خلاف في أنها لا تعلم؛ بل يطلق عليها نعوت تنزيه صفات الحدث، وأنّ القدم لها والأزل الذي يطلق لوجودها، إنّما هي أسماء تدلّ على سلوب من نفي الأوليّة، وما يليق بالحدث، وهذا يخالفنا فيه جماعة من المتكلمين الأشاعرة، ويتخيّلون أنّهم قد علموا من الحق صفة ثبوتية، وهيئات أنى لهم بذلك»<sup>(1)</sup>.

إنّ ما عدّته القراءتان التمثيلية والتأويلية، في نقاشهما أمر الصورة: أهى للخالق أم هي للمخلوق؟ وأنزّه الذات عنها أم نشبتها لها؟ مبحثاً في الوجود الماهوي للذات المتعالية المعزولة عن العالم؛ أي في الله وجوداً، هو، في حقيقة أمره، مبحث في الظهور والتعينات لفعل الذات في العالم؛ أي للألوهية التي لا تتحقّق إلا في مألوهية، فتظهر الصور بين الحق والخلق، وإن شئنا بين إله لمألوه، ومألوه لإله، على التضاييف والنسبة والعلاقة والارتباط. وعلى هذا، لا يكون متعلق المعرفة أو موضوعها هو الذات؛ بل المرتبة؛ إذ «الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلاً، وإنما متعلقه العلم بالمرتبة، وهو مسمى الله»<sup>(2)</sup>.

ومن مرتكز كون القول في الأسماء والصفات قولاً في النسب، والإضافات، والمراتب، والظهورات، والتجليات، والآثار، لا قولاً في الذات الغنيّة الباطنة والمجرّدة غير المعلومة، أمكن لابن عربي أن ينقل التراث الكلامي القديم في الأسماء والصفات، بتصحيح القصد، من التحليل المستحيل للذات في بطونها ووجودها، إلى المقاربة الممكنة للألوهية في ظهورها؛ إذ المعرفة الوحيدة الممكنة بالحقّ هي معرفة تجلياته في صور، وسواء كانت للحق صورة حقيقية في ذاته أم لم تكن له صورة، فإنّ الموضوع المعرفي الإنساني لا تعلق له بوجودها، أو عدمها في الذات؛ بل تعلّقه بظهورها لمن ظهرت له، ولا يمكن للظهور إلا أن يكون بظاهر وظاهر له، أو

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 160.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 160.



بظاهر ومظاهر، فتكون صورة الظهور بين الظاهر والمظاهر، ليست صورة لذات خالصة معزولة عن العالم أو المجلى الذي ظهرت فيه، ولا هي صورة للمظهر والمجلى، الذي هو موطن ظهورها وتعينها. وبهذا تكون الصورة حالة تعقل بين اثنين، ولا بدّ، كالأسماء والصفات كلها، نسب وإضافات بين ذات متوجّهة بفعل، وموضوع قابل ومستعد لآثار الفعل، فيحدث الاسم والصفة؛ أي يظهران بين الذات والموضوع. يقول ابن عربي: «فلهذا صرفنا الأمر إلى ما يُعقل، لا إلى ذاته المنزهة، فإن الإضافة لا تعقل أبداً إلا بالمتضايقين، فإنّ الأبوة لا تعقل إلا بالأب والابن وجوداً وتقديراً، وكذلك المالك والخالق والبارئ والمصور، وجميع الأسماء التي تطلب العالم بحقائقها»<sup>(1)</sup>.

فلا ذوق للإنسان، ولا معرفة له في حقيقة الذات، وإنّما ذوقه للأسماء؛ لأنّ لها أثراً فيه وفي العالم، وهي الموضوع الوحيد لتجربته المعيشة والحية، ولذلك رأى ابن عربي أنّ التخيّل في الصفات والأسماء، عند النظر، الذي أدّى بهم إما إلى التمثيل التكييفي، وإما إلى التأويل التعطيلي، هو بسبب من جعلهم الكلام في الصفات الظهورية كلاماً في الذات الوجودية، الممنوع الخوض فيها، فالكلام في ذات الله محجور عند الصوفية وممنوع. قال: «وما رأينا أحداً ممّن يدعى فيه أنه من فحول العلماء، من أيّ صنف كان من أصناف النظر، إلا وقد تكلم في ذات الحق، غير أهل الله من تحقّق منهم بالله، فإنهم ما تعرضوا لشيء من ذلك؛ لأنّهم رأوه عين الوجود كما أشهدهم، فهم يتكلّمون عن شهود، فلا يسلبون، ولا ينفون، ولا يشبهون»<sup>(2)</sup>. فنظرهم إنّما هو في ما تعطيه الأسماء الإلهية المعلومة، من حيث هي نسب وإضافات، من آثار في الأكوان، لا في الذات الغنية الغيبية المجهولة.

لقد نقلت القراءة البرزخية التراث الهرمينوطيقي الكلامي الدائر حول نصوص الصورة الإلهية، من المجال الحسي، الذي انحبست فيه القراءة

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 204.

التمثيلية التشبيهية، ومن المجال العقلي الذي تقيّدت به القراءة التأويلية التنزيهية، إلى الفضاء البرزخي الفاتح لهما بعضهما على بعض، فتسرحت عنده الصورة من قبضة التقابل، إلى بسطة الحوار والتفاعل، فكان أمر الصورة على الحقيقة توليداً وتجلياً بين اثنين، لها نسبة إلى التشبيه من وجه تنسب به إلى الإنسان، فيكون خلافاً بمقتضى الخلافة والنيابة في الأسماء، ولها نسبة إلى التنزيه من وجه تنسب به إلى الله، فيكون على ما كان عليه خلافاً على الدوام بأسمائه في الخلق. ومن اختلاف هاتين النسبتين عليها، تتحدّد الهوية البرزخية للصورة، بما هي منازل بين الحق والخلق، بين المشيئة والنشأة، فهي أحوال الذات وشؤونها مع موضوعها القصدي، ليست هي الذات، ولا هي غيره، والحكم فيها ليس هو لمبدأ الهوية والتشابه: «هو هو»، كما أنّ الحكم فيها ليس كذلك لمبدأ التنافر والمغايرة: «ليس هو»؛ بل الحكم لمبدأ التوتر والاختلاف: «هو وليس هو»، وبعبارة ابن عربي المستمّدة من الكتاب والسنة، «كأنه هو»؛ إذ «مبنى الأمر الإلهي أبداً على: هو لا هو، فإن لم تعرفه كذا فما عرفته، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، فهذا عين ما قلناه من أنه هو لا هو»<sup>(1)</sup>.

«كأنه هو»، أو «هو لا هو»، هو صيغة ظهور الصورة للشعور الإنساني، وهو نمط هذا الشعور نفسه المتأمل في الصورة في علاقتها بموضوعها، ومن هذا الشعور تظهر الصورة بوصفها تضافاً قصدياً بين الشعور القاصد وموضوعه المقصود، فينتقل علم التجليات في قراءته البرزخية من موضوعة العالم المحسوس، الذي اختزلت فيه القراءة التمثيلية مفهوم الصورة، وموضوعة العالم المعقول، الذي أرجعت إليه القراءة التأويلية مضمون الصورة إلى عالم التجليات بينهما، انتقالاً كلياً بهرمينوطيقاً الأسماء والصفات من مبحث الوجود الذاتي، إلى مبحث الوجود الاعتباري التضايقي، وهو، في الحقيقة، تعليق للتفكير في الوجود الغيبي الغني عن العالم، والاتجاه صوب ظهور صورته في

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 343.

العالم؛ أي إلى نمط ظهور هذا الوجود لشعور يضع موضوعاته بوصفها غيباً، فيستعيد الشعورُ الوجودَ بعد تعليقه واستبعاده، لا نفيه، وإبطاله، وتعطيله، استعادة قصدية، من حيث هو متضاييف قصدي للشعور من ظهوراته لهذا الشعور، وهذا ما دعونه البنية القصدية للصورة، من حديث ابن عربي عن النسب والإضافات والتضاييفات والارتباطات والترابطات والتعلقات، والالتفافات في الصورة والخيال والتمثيل، وتجمعها عبارته التي هي أشبه بكوجيتو فينومينولوجي: «الحس والمحسوس، والخيال والتمثيل والفكر وما يفكر فيه»<sup>(1)</sup>، فيصير موضوع الشعور الظاهراتي، أو التجلياتي، هو على صورة قصده إلى هذا الموضوع بالإدراك الحسي، فيتكوّن المُدرَك الحسي التضاييفي القصدي، وبالتخيّل فيتكون التمثيل، وبالفكر فيتكون المفكر فيه؛ إذ الموضوع القصدي هو على صورة الشعور القصدي، تضاهياً وتضاييفاً برزخياً، لا تماثلاً وتشابهاً ذاتياً، وهذه غاية الفهم في علم التجليات، وفي القراءة البرزخية لابن عربي، لوجهي إضافة الصورة إلى الحق المنزّه والمتعالي في ذاته، وإلى مظاهره في خلقه المشبه والمحايث في صفاته.

إنّ مقتضى التنزيه، في نسبة التعالي والمحايثية إلى الحق الظاهر المتجلي في صورة، هو كالتنزيه في نسبة الإطلاق والتقييد إليه، فله مطلق التقييد لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، وليس له تقييد مانع من تقييد، فيتجلى في أيّ صورة شاء من القيود والتعينات، من غير أن تحصره أو تقيده، فله التقييدات والتعينات كلها، والصور كلها. فيكون التنزيه الذي يصححه التجليّ، ليس تنزيه الحق، في ظهوره، عن القيود والتعينات؛ بل تنزيهه عن الحصر في شيء من القيود التي يظهر فيها، مع تجليه في ما شاء منها، لا التنزيه العقلي الصرف الذي يعني عدم التجلي إطلاقاً في شيء من المظاهر<sup>(2)</sup>، فهو منزّه

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 586.

(2) الشهرزوري، تنبيه العقول على تنزيه الصوفية عن اعتقاد التجسيم والعينية والاتحاد والحلول، (م.س)، ص 63.

عن الحصر في الإطلاق دون التقييد، كما ذهبت إلى ذلك القراءة التأويلية في نفيها قيود صفات التشبيه وسلبها، كما أنّه منزّه عن الحصر في التقييد دون الإطلاق، كما ذهبت إلى ذلك القراءة المرجعية، في نفيها الإطلاق، وتمسكها بالقيود والتعينات الواردة في آيات وأحاديث الأسماء والصفات. وبهذا الاعتبار في إثبات التنزيه والتشبيه معاً، مع نفي الحصر، تُفهم عبارة ابن عربي: «فالحقّ في الجمع بالقول بحكم الطائفتين، فلا يُنزّه تنزيهاً يخرج عن التشبيه، ولا يُشبه تشبيهاً يخرج عن التنزيه، فلا تُطلق ولا تُقيد»<sup>(1)</sup>، وذلك أنّ «الإطلاق الصحيح، إنّما يرجع إلى من في قوته أن يتقيّد بكلّ صورة، ولا يطرأ عليه ضرر من ذلك التقيّد»<sup>(2)</sup>.

بهذا يكون التجلي في الأكوان، أو ما ينعت بالقيود، مع عدم التقيّد بها، من كمال الحق، ويكون الإطلاق الحقيقي عدم تقييده في ما تجلّى فيه من صور؛ لأنّ له جميع التجليات في الصور، ما يُعرف فيها، وما يُنكر. ومن ثمة إنّ منع الحصر والإحاطة لا منع القيد هو التنزيه الصحيح؛ لأنه لا ينفي تجلي الحق في ما شاء من القيود، والإطلاق قيد من هذه القيود؛ لأنه يقيد عن الظهور في غيره من المظاهر والقيود. فتقييد الحق إطلاقه من قيد دون قيد، وإطلاقه تقييده في قيد الإطلاق ونفي القيود الأخرى عنه.

فالقول بعدم الإطلاق وعدم التقييد لا يعني موقفاً وسطياً، كما لا يعني الحياد واتقاء الأمرين، وإنّما تحييدهما (Neutralisation) وتنسيبهما، بتجاوز ما يحملانه من الحصر والفصل، وذلك برؤية أحدهما في الآخر. فالحقّ غير محصور في الإطلاق، وغير محدود في التقييد؛ أي في الاعتقادات الجزئية؛ إذ هو «القابل لكلّ إطلاق وتقييد»<sup>(3)</sup>، كيف شاء ومتى شاء، ف«له التجلي في

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 1، ص 290.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 472.

(3) الشهرزوري، جلاء النظر في بقاء التنزيه مع التجلي في الصور، ضمن كتاب: رسائل في وحدة الوجود، (م.س)، ص 189.

ما شاء من المظاهر، بمقتضى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4]، لكنه لا يتقيد بذلك، فإنه من وراء ذلك بمقتضى: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ [البُرُوج: 20]<sup>(1)</sup>، ولأنَّ الحق واسع «إطلاقه عدم تقييده بغيره، في عين الظهور في القيود، لا عدم ظهوره في القيود، ولا عدم ظهوره إلا في القيود»<sup>(2)</sup>.

وما إرادة القبض على صورة الحق في التجليات، والظفر بها في اليد، إلا مفسدة للوضع الاعتباري الأصل للصورة، من حيث هي شؤون متحوّلة، ومن حيث تحصّنها باسمي العزيز والمنيع في مواجهة الموقف الطبيعي، الذي يمليه الطبع والعادة، والقائم على الحصر والحد والتقسيم والتثبيت والضبط. وحاصل أمر الصورة في التجليات أنها تُعطي الأمر وغيره، وتُظهر الحق وتخفيه، فليست الصورة عين الحق، ولا يخلو الحق عنها، فكأنها هو، وكأنه هي، ومن ثمة فرض علم التجليات على العارف إبقاء الصورة على ما هي عليه من تلبس بالأمرين، ويكون حفظه منها شهود العبور والسرّيان في جميع الشؤون، وذوق التوتر بين إثبات الصورة ونفيها، بين إرادة القبض الحسي والضبط العقلي، وقوة انفلات الموضوع، وتجاوزه لذاته ولسلطة الضبط والحصر، لما عليه حقيقته من اختلاف وتضاد وتحول وشؤون. وحسب العارف من ذلك أن يجعل ذاته برزخاً، ومعرفته محلّ عبور هذه الصورة إلى العالم حتى يشهد التحول في نفسه، ويكون هيولى لجميع صور الإطلاق والتقييد، لهذا «الهو» الذي «له جميع الصور، وما له صورة تقيده»<sup>(3)</sup>، كما يكون هيولى لصور المعتقدات كلّها في من وصف نفسه بالواسع، وبأنه عند ظن عبده به، ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِيعُ عَلِيمٍ﴾ [البقرة: 115]<sup>(4)</sup>.

(1) العيدروس، لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، ضمن كتاب: رسائل في وحدة الوجود، (م.س)، ص 234.

(2) المصدر نفسه، ص 234.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 2، ص 661.

(4) من هذه الآية نصح ابن عربي السالك في طريق العرفان بقوله: «فكن في نفسك =

إن ما يتجلى في الصورة هو هذا العبور الخاطف اللواح اللماح، والداخل إلى الخلوة لجلاء مرآته حتى يرى الحق فيها، ينبغي له أن يحذر من مكر الصورة في الإظهار والإخفاء، «فكل ما يتجلى لك من الصور في خلوتك، ويقول لك: أنا الله، فقل سبحان الله، أنت بالله، واحفظ صورة ما رأيت، وَالْهُ عَنْهَا»<sup>(1)</sup>، فليس ما تجلى هو الحق، ولا يخلو الحق عن ما تجلى، و«ليس هو عين ما تصور، ولا يخلو ما تصور عنه»<sup>(2)</sup>، وهو كقول ابن عجيبة: «إياك أن تقول أنا، واحذر أن تكون سواء»<sup>(3)</sup>، فلو كان هو عين ما تُصوّر، لدخل تحت الحصر والإحاطة والقبض، ولم يكن عزيزاً منيعاً، ولو خلا عن ما تُصوّر، لكان في العالم من يستقلّ بنفسه دونه، ولم يفتقر في وجوده إليه. ومن ثمة يصير التنزيه الحقيقي في الصورة ليس في نفي أن تكون له صورة؛ بل في إثباتها مع نفي الحصر فيها، فله جميع الصور، وما له صورة تقيده ويُقبض عليه فيها، والأمر شبيه بما ذكرناه في التنزيه الحقيقي في الرؤية، وهو إثبات الرؤية مع نفي الإحاطة.

التنزيه، إذًا، بهذا المقتضى العرفاني الأكبر، هو حوار متبادل بين النفي والإثبات، والصورة الإنسانية محلّ حوارهما؛ بل الإنسان حوارهما<sup>(4)</sup>؛ إذ هو في قبضة الصورة وخارجها، ولا يمكن للمقبوض عليه

---

= هوى لصور المعتقدات كلّها، فإنّ الله - تعالى - أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنّه يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَوْنَ فَنُجِّهِهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: 115]. فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 113.

(1) ابن عربي، رسالة الأنوار، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 147.

(2) ابن عربي، كتاب التجليات، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، (م.س)، ص 427.

(3) ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، (م.س)، ص 347.

(4) ينظر هايدغر في تعليقاته على بيت هولدرلين:

في الصورة، أن يقبض على الصورة، من هذا الوضع الداخلي المغلق، إلا بالخروج من القبضة، فإن خرج فما ثمة ما يُقبض عليه، ولم يرَ إلا نفسه وما صدر عنها، كما حصل لآدم خارج القبضة، في رؤيته نفسه وبنيه وذريته في انفتاح القبضة، وتصير لعبة الضمائر في الهاء البرزخية على من تعود في حديث الصورة، والتي خاضت فيها الهرمينوطيقا الإسلامية، وغامرت بطلب تخليص «الهاء» وتمحيضها، في جدال نسبتها من وجوه إلى الحق، ومن وجوه آخر إلى الخلق، هي لعبة هذا الجدل في الصورة نفسها، الذي هو لعبة اختلاف يعطي معنى الجلاء والخفاء، والظهور والبطون، والشهادة والغيب، وهو وليس هو، دفعة واحدة وفي الآن نفسه، وينتهي طريق التخليص مع هرمينوطيقا ابن عربي، إلى الانفتاح على الاختلاف المؤسس للصورة، في هذه الهاء البرزخية نفسها، والإقرار لها بقوة دلالتها على الهوية وعلى المغايرة معاً، في تعبيرها بصورتها، ووضعها البرزخي في أحاديث الصورة، على ما هو عليه الأمر في نفسه من برزخية، والتباس، ومكر، وانتشار، وتبديد، ورفض التخليص والتمحيض، والحصص والحد، والردّ إلى طرف من طرفي الجدل والمنازلة في لعبة الظهور والبطون، والنزول والصعود.

فالأمر البرزخي ظهر بصورة هذه اللعبة اللغوية للضمائر، وتحصيل الجواب عن سؤال: ما الصورة؟ أي عن ماهيتها، هو في صورة الطلب نفسه، والطلب (السؤال) نفسه ليس مضافاً لاحقاً على الوجود والماهية؛ بل هو مؤسس لهما؛ أي أنه في السؤال والطلب، إرادة للتعبير عن ماهية الوجود.

تنكشف لعبة التعبير عن هذه الماهية في الإخراج اللغوي لها على التلبس في الضمائر والحروف والأسماء والأفعال، الذي يتيح للقراءة إمكانات إدراك حقيقة الماهية في المجلى اللغوي، بوصفها انفتاحاً على التعدّد والشؤون؛ أي في تتبّع تمظهرات وتجليات ماهية الصورة في عبورها إلى اللغة. فاللغة الإنسانية، بكلّ طبقاتها الحرفية والشعرية، ومستوياتها المعجمية والتركيبية والدلالية والتداولية، وحدها قادرة على تجسيد هذه

اللعبة، وتمتّع شفراتها اللسانية والثقافية، بإمكانات هائلة ليسكن إليها هذا الممتنع عن القبض، والهارب من الاستقرار والإقامة، فهي المنزل الذي يستريح إليه الوجود في سفره إلى الظهور، بعبارة هايدغر<sup>(1)</sup>، أخذاً للسكنى هنا، بمعانيها البرزخية، ومنها معنى السكينة والاستراحة، ومعنى الإيواء والضيافة في سفر الحقيقة الوجودية، التي تنفر من الاستقرار، وتعاود الفرار من القبض والحصر، والتحرّر بالعبور من دوام البقاء والإقامة على حال، خلافاً لمن رأى محدودية اللغة، وعجز قيودها المعجمية والتركيبية والدلالية والتداولية، في التعبير عن الوجود المطلق، وفي نقل الإحساس به؛ بل لم يتعيّن هذا المطلق الوجودي إلا في اللعبة اللغوية، والطريق إليه في الاستماع إلى إيقاع ظهوره في تركيب اللغة الإنسانية، ولعبة الاختلاف الخلاقة، التي تعطي الصورة، بوصفها لحناً موسيقياً توقعه آلات حركة الوجود وسفره في مسامع الوجود<sup>(2)</sup>، وإليه تشير لغات العالم مهما اختلفت في التعبير عنه؛ لهذا كان، عند الصوفية وأهل الوجود، كلُّ كلام الشعراء والحكماء؛ بل كل كلام، إشارة إلى الحقّ العابر المخترق للصور، وإن لم يُعرف أنّه هو المشار إليه وراء هذه الصور وفيها. يقول ابن عربي في ذلك:

M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Qestions III, tr R. Munier, Aubier, (1) Bilingue, 1946, p. 74..

وفي ص 67، يقول: (Le langage est la maison de l'être. Dans son abri, habite l'homme). وعند ابن عربي: «الحق بيت الموجودات كلّها؛ لأنه الوجود، وقلب العبد بيت الحق لأنه وسعه، ولكن قلب المؤمن لا غير، فمن كان بيت الحق فالحق بيته، فعين وجود الحق عين الكوائن». الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 7. وفي موضع آخر يقول:

«إن الوجود لدار أنت ساكنها بالوهم في عين ما يحوي من أبيات» ابن عربي، ديوان ابن عربي، (م.س)، ص 124.

(2) لعلّ ظهور الحقيقة الإلهية، في لعبة الاختلاف اللغوية هذه، هي ما عناه هولدرلين في ما كشفه هايدغر من كلامه: (Elle se manifeste sous la forme discrète du jeu). نقلاً عن: (Approche de Holderlin, op. cit., p. 43.).



«كل ما أذكره من طلل      وربوع أو مقام كلما  
وكذا إن قلت ها أو قلت يا      هي إشارات إليه ويا  
وكذا إن قلت هي أو قلت هو      أو همو أو هن جمعاً أو هما  
صفة قدسية علوية      أعلمت أن لصدقي قدما  
فاصرف خاطر عن ظاهرها      واطلب الباطن حتى تعلم»<sup>(1)</sup>

وبلسان الترجمة عن هايدغر عن هولدرلين:

"Tout ce que les poètes méditent ou chantent, cela s'adresse surtout aux anges et à lui"<sup>(2)</sup>

بل تنقلب الأدوار، ليصير كلّ كلام كلاماً له؛ إذ «كلام العالم كله ليس إلا كلامه»<sup>(3)</sup>:

«ألا كل قول في الوجود كلامه      سواء علينا نثره ونظامه  
يعم به أسمع كل مكون      فمنه إليه بدؤه وختامه  
ولا سامع غير الذي كان قائلاً      فمندرج في الجهر منه اكتنامه  
فتستره ألفاظنا بحروفها      فما فيه من ضوء فذاك ظلامه  
فما ظنكم بالنور منه إذا بدا      وقد ملأ الجو الفسيح غمامه»<sup>(4)</sup>

ثم إنّ الكينونة الإلهية نفسها تظهر بحدث القول والكلام: «والله شهيد لأنّه عند قول عبده على الحقيقة لا عند عبده، فهذه الكينونة الإلهية هي التي تحدث بحدث القول، وسبب ذلك أنه تكوين، والتكوين لا يكون إلا عن

(1) ابن عربي، ذخائر الأعلام: شرح ترجمان الأشواق، تحقيق محمد علم الدين الشقيري، منشورات عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة-مصر، 1995م، ص 177 و 179.

(2) Heidegger, Approche de holderlin, op. cit, p. 21.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 141.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 141.

القول الإلهي في كلّ كائن، فجميع ما يتكون في الوجود فعن القول الإلهي، فما بين الحق والعبد مناسبة أتمّ، ولا أعم، من مناسبة القول؛ ولهذا كان عند لسان كلّ قائل، فإنّ القول كون مفارق قائله، فإن لم يكن الله عنده ضاع القول، وإنما كان الله عنده لينشئه صورة قائمة تامة الخلقة، فإنّه لا بُدّ من أن يكون -تعالى- مذكوراً بها، فيتمّ منها ما نقصه العبد، ممّا تستحقّه نشأتها من الكمال»<sup>(1)</sup>.

قول صاحب التجليات بتكلّمه عن الحق، واستماعه به، هو عين جعل الحق متكلّماً مستمعاً، فالكلام منه ينطلق وإليه يعود ويرجع، والدائرة الهرمينوطيقية هي تجسيد لهذا الدور والمنازلة، فعين الفهم عن المتكلم عين ما تكلّم به؛ إذ لا يكون الكلام كلاماً إلا في سماعه، فمن لم يسمع فلا كلام عنده، كما أنّ من لم يكن على الصورة، لا يعلم ما الصورة، ولا صورة للحق عنده، فلا بُدّ من الحوار ولعبة الخلافة والنيابة في الكلام بين متكلم ومستمع<sup>(2)</sup>، وفي الصورة بين راءٍ ومرئي، ليظهر للكلام والصورة أثر، فالحقيقة الظهورية تُعطي الاختلاف وتبادل الأدوار في المنازلة والتوجّه القصدي والمحاورة، حتى يكون الظاهر في المظاهر، متحقّق الظهور، وحتى تكون صور العالم وألسنته، صورته ولسانه، فما ثمة إلا هو، وليس ما ثمة هو، فإن طلبته في هو، كان أنت، وإن رجعت إلى أنت لم تجد إلا هو<sup>(3)</sup>،

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 187.

(2) يقول العارف محمد وفا الكبير: «المتكلم هو السميع». كتاب الأزل، ضبط وتصحيح وتعليق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2006م، ص 53. ويقول ابن عربي في هذا المعنى: «المتكلم واحد، وهو عين السامع». فصوص الحكم، (م.س)، ج 1، ص 77.

(3) مما نقله ابن عربي عن الجنيد في لعبة الظهور والخفاء هذه، قال: «قال السري: سمعت عليماً الأسود يقول: من أقبل على الأشياء، وهو يراها، ذهب عنه، ومن تركها أتنه». التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، ضمن كتاب: رسائل سيدي محيي الدين بن عربي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، (م.س)، ص 48.

فتلوذ به منه، وتفر منه إليه، كما تَعَوَّذَ من صورته الأولى متعوذو يوم القيامة حين أنكروه، لما لم يظهر لهم في صورتهم، فقالوا كما في حديث التجلي: «نعوذ بالله منك»، فلما تحوّل من صورته الأولى إلى صورته التي يطلبونها من حيث أنفسهم، عرفوه وقالوا: «أنت ربنا». أما العارف المنزه، المتحقق بصور الحق، فإنه يعلم أنّ للحق كلّ الصور والشؤون، وما له صورة وشأن يحصرانه، ولسان التوحيد عنده حوار بين ألسنة العالم وصوره كلّها في الدلالة على صورة الحقّ في اختلاف الأسماء عليها والنسب والإضافات، وتعوّذه من الصورة هو على صورة التعوذ من المرأة المحمدية: «أعوذ بك منك»، جمعاً لصورة إنكاره في الحصر والانغلاق، ولصورة تعرّفه في الاتساع والانفتاح، فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وإليه يرجع الأمر كلّ، والحقيقة هي بين صورتَي التعرّف والإنكار، والأوليّة والآخرية، والظهور والبطون، والانكشاف والانحجاب، وبين خلق وحق، ومن هذه البينية والبرزخية تتحدّد حقيقة الصورة، التي هي تضاف بالمعنى الهوسرلي<sup>(1)</sup>، ومحاورة بالمعنى الهابيدغري، ومنازلة بالمعنى الأكبري؛ أي فعل نزول منه ونزول منك، وعبور منه إليك ومنك إليه، لا منازل لإدامة الإقامة، وأمكنة للحلول وترسيم الحدود؛ بل إنّ في هذه البينية يتحدّد موضوع الهرمينوطيقا البرزخية الناطرة في العبور والمعايير على أنّها مواطن الفهم الجامع، واستراحات الأضداد.

ولما كانت ماهية الصورة على الحركة والتحول وتبادل الترائي، فإنّ ما يتبقى منها للمعانية والرؤية هو هذه الحركة نفسها للعبور إلى الرؤية؛ أي العبور نفسه بوصفه أثراً للعبة الاختلاف بين حركتي الذهاب والمجيء، والابتعاد والاقتراب معاً، والمغادرة والمفارقة المتواصلتين، والفرار الدائم من قبضة الأمكنة والإقامات، كانت أذهاناً أو أعياناً، وعلى لسان هايدغر:

(1) تتحدّد الحقيقة، عند إدموند هوسرل، بوصفها متضافاً لفعل:

La vérité comme corrélat d'un acte.

E. Husserl, Husserl et l'énigme du monde, op.cit, p. 41.

(Ce qui demeure est le fugitif)<sup>(1)</sup>؛ أي المعنى الأثري الهارب، كما ورد اللفظ به على لسان ابن عربي في تحليل حضرة الديمومة، حيث قال: «فما في الوجود حركة إلا شوقية، وإن اختلف المشوق إليه بحكم الصور، وإن كانت العين واحدة، فيظهر بصور اللذة والنجاة والنور، وصورة الجمال الأثري الهارب من الموت، يتخيل أنّ حركته حركة خوفية، وهي حركة شوقية إلى صورة بقاء الحياة، لا إلى الحياة، فإنّه ملبوس بها، فإنّ الحركة ليس سببها إلا ما هي إليه نهايتها، لا ما هي منه بدايتها، فإنّ الفراق يناقض الاشتياق، والشوق طلب الوصلة بالمشوق إليه، فالحركة له لا لغيره»<sup>(2)</sup>.

إنّ أكبر التحذيرات المطروحة على أيّ باحث في تراث ابن عربي، ليس تدبير الدخول إليه؛ بل تدبير الخروج منه، ولا سيما أنّ هذا العارف ينصح قارئه بالمحو، وينبّهه إلى استصحاب قلم الكتابة والتثبيت قلم المحو والنسيان، ومن ذلك قوله: «ثمّ قال لي امحُ ما كتبت، وانسَ ما حفظت، واجهل ما علمت، فكن هكذا معه على كلّ حال، ولا تتحدث معه بما قد علمته، فإنّ ذلك تضييع للوقت، واطلب المزيد كما أمرك في قوله لنبیه ﷺ، يأمره وأمه: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]<sup>(3)</sup>، فما ثمة شيء تصل إليه، ولا معنى مستقر تثبت عليه؛ لأنّ الحقيقة المبحوث عنها هي هكذا على الشؤون الاختلافية، والتلون، والتحول.

من هذا الاعتبار، يصير التنظير للمفهوم عند ابن عربي تنظيراً للمناهة والانفلات والسراب، والاعتراب الدائم للمفهوم عن ذاته، فهويته في السراب. وتأمل الصورة من نصوصها الإسلامية، ومن وجودها في اللغة العربية، يُعطي هذه المعرفة المُسرَّحة من قيود الضبط، والملحقة بالعوالم

(1) M. Heidegger, *Approche de Holderlin*, op. cit, p. 52.

(2) ابن عربي، نسخة الحق، مطبوع مع الرسالة الوجودية، (م.س)، ص 204.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 529.

السحرية والحكم الشعرية البوطيقية<sup>(1)</sup>؛ بل العالم كله سحر، واللغة كلها شعر، وما قمنا به في هذا الكتاب هو مراوغة الإقامة في المفهوم، ومقاومة طلب المعنى المستقر في صورة مقبوض عليها في تعريف أو حدّ جامع مانع، وفي تماثيل نظرية منحوتة. وليس المفهوم اللغوي والاصطلاحي وحده من يَعْرِفُ شبهة التحول والالتباس، وعدم تمحض وتخلص حقيقة ثابتة له؛ بل العالم كله على الالتباس عند ابن عربي: «العالم بين الطبيعة والحق، وبين الوجود والعدم، فما هو وجود خالص، ولا عدم خالص، فالعالم كله سحر يخيل إليك أنّه حقّ وليس بحق، ويُخَيَّلُ إليك أنّه خلق، وليس بخلق؛ إذ ليس بخلق من كلّ وجه، وليس بحقّ من كلّ وجه، فإنّا لا نشكّ في المسحور فيما يراه أن ثم مرثياً، ولا بدّ، كما قال، ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ [طه: 66]، فالسعي مرثي بلا شك، وبقي الشأن فيمن هو الساعي، فإنّ الحبال على بابها ملقاة في الأرض والعصي، فيعلم قطعاً أنّ الخلق لو تجرّد عن الحق ما كان، ولو كان عين الحق ما خلق؛ ولهذا يقبل الخلق الحكمين، ويقبل الحق، أيضاً، الحكمين، فقَبِلَ صفات الحدوث شرعاً، وقَبِلَ صفات القدم شرعاً وعقلاً، فهو المنزّه المشبّه<sup>(2)</sup>.

المنزّه المشبّه هو ما تعطيه الصورة بين اثنين وطرفين، من موطن البرزخ، وهو الموطن المفضل لكلّ هرمينوطيقا تروم حماية لعبة الاختلاف في الظهور من أيّ نزعة مركزية اختزالية وإقصائية. وعلى النظر إلى التقاطب في الصورة

(1) وصف ابن عربي حكمته بكونها شعرية، في قوله على لسان الغراب الحالك: «أنا بوطيقي الحكم، موسيقي النغم، وجامع حقائق الكلم». كتاب شقّ الجيب، مجموع الرسائل الإلهية، تحقيق إبراهيم مهدي، (م.س)، ص 77. وقد تردّدت الحكمة الشعرية في فكر ما بعد الحداثة، كما في احتفاء هايدغر بها، وسمّاها الفكر الشعري (La pensée poétique) في كتابه (Approche de Holderlin)، (م.س)، ص 242. وحديث كريستيفا عنها بلفظها عند اليونان: الحكمة الشعرية (La sagesse poétique) في كتابها (Recherches pour une sémanalyse)، (م.س)، ص 12.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج 4، ص 151.

بين التجريد والتحديد، والتنزيه والتشبيه، والألفة والغربة، والتعرف والإنكار، والإثبات والنفي، أمكن للهرمينوطيقا البرزخية، لدى ابن عربي، أن تتجاوز انحباس النزعتين التمثيلية والتأويلية في قراءة نصوص الأسماء والصفات الإلهية في التراث الإسلامي، وأن تحدّد مهمتها التاريخية في العمل لا على وضع قواعد للفهم السليم والصحيح والواضح؛ بل على ضمان حقّ المختلف في البروز باختلافه في تشابهه، بما في ذلك بروزه إلى الفهم بوصفه توتراً بين طرفي الوضوح والغموض، والجلاء والخفاء؛ أي بالتعبير عن حقيقته الاختلافية المتمنعة عن القبض والإمساك، بتسريحه في العبارة المشتبهة والبينية؛ إذ لا يليق بالخطاب البرزخي إلا القراءة البرزخية المتسعة له، والتي تكون على صورته، من حيث سعة أفقها، ومحلها لقبول الممتنع والمتضاد والمختلف، فالوضع في البرزخ تأسيس لشروط التلقّي المناسب والفهم الموسع للمتشابه من النصوص والأسماء والصفات، التي كان منها خطاب الوحي والتراث، وهذه مهمّة القراءة البرزخية عند ابن عربي، كما هي مهمّة التموضع الوسطي البيني (الوضع البرزخي) (Position intermédiaire) في هرمينوطيقا غادامر؛ إذ الموطن الحقيقي لكلّ هرمينوطيقا هو في هذا التموضع على مستوى البرزخ المعبر عنه، في لغة غادامر، بـ (Zwischen)، وبلغتنا: أمرٌ بين أمرين، أو منزلة بين منزلتين (L'entre-deux)<sup>(1)</sup>.

لا يتأتى للهرمينوطيقا البرزخية أن تكون كذلك، إلا إذا كانت حواراً، وكان ممارسها نفسه برزخاً وعلى الحوار، كما جسّده ابن عربي في حوار تراث الأسماء والصفات، وفي حوار وجهي الصورة الإلهية؛ وجه التشبيه والتحديد، ووجه التنزيه والتجريد؛ أي أن يكون بنفسه على صورة تشاجر

(1) عبارة غادامر في تحديد مهمّة الهرمينوطيقا وموضوع اشتغالها:

"C'est dans cet entre-deux (Zwischen) que l'herméneutique à son véritable lieu".

H.G.Gadamer, Vérité et Méthode, op.cit, p. 135.

(حوار) الأسماء والصفات المتقابلة وتنازعها، حيث يسمح، من وضعه الاعتباري البرزخي المنفتح (من مقامه)، بعبور الأسماء والصفات إلى الفهم، وبتجسيد لعبة الظهور والخفاء من أفق قراءته نصوص المتشابه على الحوارية البرزخية؛ إذ لا يتعلّق الأمر، عند ابن عربي، بتفضيل قراءة على قراءة، ولا ترجيح نص على نص؛ بل بوضع القراءات والنصوص في البرزخ القابل لحواريتها. فهناك جهد مبذول ومعتبر لا يُنكر، في القراءات المتنازعة لإعادة تمثيل الحقيقة المعبر عنها في النصوص المختلفة والمتشابهة، والأسماء والصفات المتنازعة والمتشاجرة؛ حيث تصير لعبة القراءات المتعددة والمختلفة، بما فيها لعبة القراءة البرزخية تمثيلاً للعبة النص نفسه في إعطائه وجوه قراءاته، وندائه، واستدعائه قرّاءه لتحقيقه من آفاقهم، ووقتهم، وموطنهم، وفي إعطائه حقيقته على الاختلاف، وهذا معنى مضاهاة الصورة الإلهية، والقائمة على محاكاة الأفعال والشؤون والأمور، التي هي الحركة التخارجية الظهورية الدائمة لمن ليس كمثله شيء.

تمكر الصورة بقرائها، فإذا يتوجّه القراء إلى نصوص الصورة لتفكيك مفهومها، يصيرون بدورهم محلّ تفكيك، فهم من حدود الصورة النصية ومحتملاتها وممكناتها، فحركة ظهور حقيقة الصورة في النصوص المعبرة عنها، تجد في مشهد القراءة تجسيداً حياً لها، حيث تشاجر القراءات وتنازعها، على شاكلة تشاجر النصوص وتنازعها؛ إذ تعثر كلّ قراءة مريدة على ما تريده في النص، تحقيقاً لإرادة النص، وجوامع كلمه؛ بل تحقيقاً للعبة الاختلافية التي تجري في ميدان النص نفسه، «فلا شيء خارج النص»، كما يقول دريدا<sup>(1)</sup>، ومن ثمة لا يجري في لعبة القراءة اللانهائية وحوار القراءات إلا ما يجري في النص من اختلاف مؤسّس لهويته، فليست قراءة بأولى وأصح من قراءة؛ إذ يعطي النص كلّ القراءات الممكنة له مبدّدة فيه،

(1) "Tout ce qui est est dans le texte" "Il n'y a pas de hors texte"

ومتحققة في مشهد تنازع القراءات، وبهذه الصفة وعلى هذه الصورة، يكون كلّ القراء مَعْبَرًا لهذه اللعبة النصية في التعبير عن الحقيقة الاختلافية واللا نهائية للمعنى المراد من النص والقراءة<sup>(1)</sup>. وقد وقفنا مع ابن عربي على أنه بتعدد القراء والقراءات يتحقق اسما «الواسع»، و«الرحمن» في النص، كما أنه بلانهاية المعنى وتَمَنُّعُه على الحصر والإحاطة والقبض والإمساك، يتحقق اسما «العزیز» و«المنيع»، فثبتت لكلّ قراء نصوص الصورة الإلهية حظوظهم من الفهم، مِنْ آفاقهم أو مواطنهم ومجاليهم؛ لأنهم عملوا على شاكلتهم<sup>(2)</sup>، بتحقيق وجه الحق من تجلياته على قدر استعداداتهم ومراتبهم ومرائهم ووسعهم، فجاءت قراءاتهم على هذا التجلي المختلف اختلاف أسماء الحق فيهم، حتى تظهر كاملة في هذا التعدد والتنوع والتنازع والكثرة الظهورية، ويظهر حكم البرزخ كذلك، فلا يُرمَى في القراءة البرزخية الجامعة بقراءة، أو فهم، أو تجلٍّ؛ لأن جوامع الكلم والأسماء والنصوص تطلب جوامع السماع والفهم والقراءة.

بهذا الاعتبار، تكون الصورة في المجال الإسلامي، من نظام الخطاب واللغة والكلام، كلاماً مُشَاهِداً، وشهوداً سمعياً، ورؤية سمعية، وتكون هرمينوطيقا الصورة، في هذا المجال، سماعاً لظهور الصورة في القول والخطاب؛ أي لتشكلها اللغوي، نظير سماع النداء والأمر التكويني الأصلي: كن الصورة، فيكون صورة، وعين سماع الأمر التكويني عين الفهم

(1) "Les joueurs ne sont pas le sujet du jeu, mais à travers les joueurs c'est le jeu lui-même qui accède à la représentation".

H.G.Gadamer, Vérité et Méthode, op.cit, p. 28.

(2) ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِهِ﴾ [الإسراء: 84]. يوظف ابن عربي الآية في تحليل صورة ظهور الحقيقة على شاكلة مظهرها: «فمن كان في حالة الكتم كتم، ومن كان في حالة الإظهار أظهر وأفشى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِهِ. فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 84]، من هؤلاء الفرق». الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص634. بل «كل اسم يعمل على شاكلته». المصدر نفسه، ج3، ص207.



عن المتكلم، فـ «إذا خاطبك فقد أسمعك خطابه، وهو شهود سمعي، فإنّ المشاهدة أبداً للقوى الحسية لا غير، والكشف للقوى المعنوية، فما أسمعك إلا لفهم عنه، وإذا أفهمك بأي نوع تجلّى لك من إدراك صور الحواس، فإن ذلك الفهم أمانة منه عندك، لتلك الأمانة أهل لا ينبغي لك أن تودعها إلا أهلها (...) فحظّ المشاهدة ما أبصرت، وما سمعت، وما طعمت، وما شممت، وما لمست، وحظّ الكشف ما فهمت من ذلك كله، وما فهمت فهو أمانة، وإذا كانت أمانة، حكم عليك الأمر الإلهي بأدائها إلى أهلها، أو ردها، وردّها أن تناساها؛ إذ ما قد علمت لا تقدر على جهله، فتجعل نفسك كأنك ما أبصرت وما سمعت، وهذا باب صعب جداً على العارفين يحتاج إلى أدب، وحفظ، ومراعاة حدّ، فإنه ليس بينه وبين الكذب إلا حجاب واحد، وكذلك الخيانة ليس بينه وبينها إلا حجاب واحد، ومراعاة الحدّ تحول بينك وبين الخيانة والكذب»<sup>(1)</sup>. يحدث، إذاً، في الشهود السمعي للصورة من نصوصها، فهُمُّها على قدر استعداد موطن السامع أو القارئ، فيحمل أمانتها، وهي أثرها فيه، وتجربته الخاصة والمتفردة في تلقيها، فإن أراد نقلها وتوصيلها إلى غيره ممن ليس لهم استعداد لقبولها، احتمال النقل والترجمة عنها أن يكونا تصرّفًا في أمانة الصورة بالميل والزيغ، بالكذب أو الخيانة، وظلمها أو تحصيل الجهل بها وإنكارها.

ويقتضي الإشفاق على هذه الأمانة تدبيرها بالإحسان؛ أي بوضعها في البرزخ، وفتحها على التوتر، وهو حکامتها من اسمه الحَكَم، فكأنّها هي ما وقع في الفهم، وما لم يقع فيه في آن، فهي المعلومة المجهولة، والمعنى واللامعنى، على صورة الجواب المحمدي عن سؤال جبريل: ما الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». وهذا الجواب البرزخي ردّ الصورة إلى أهلها، وفتح الحضور فيها على الغياب، والتعرف على الإنكار، والتذكر على النسيان، حيث يضع القارئ فهمه في البرزخ،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (م.س)، ج2، ص 497.

فيقبل الصورة من وجه ويردّها من وجه، فكأنّه سمع وما سمع، وفهم وما فهم، وهو قول ابن عربي في الرد والتناسي: «فتجعل نفسك كأنك ما أبصرت وما سمعت»<sup>(1)</sup>، وقوله في ما نقلناه من تحقيق الوجود والفقدان، والتذكر والنسيان معاً في الصورة: «احفظ صورة ما رأيت، واللهُ عنها»<sup>(2)</sup>.



(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) ابن عربي، رسالة الأنوار، (م.س)، ص 147.



## لائحة المصادر والمراجع

### أ- باللغة العربية:

#### 1- الكتب المقدسة:

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان، 1997م.

#### 2- كتب الحديث والسنن وشروحها:

- ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد، السُّنَّة، تحقيق ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1400هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن، دفع شبه التشبيه، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 1998م.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني:
  - الإسراء والمعراج، دار ابن زيدون، ط 1، 1984م.
  - الرؤى والأحلام (مستخرج من كتابه، فتح الباري) مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1473.
  - شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1934م.
- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، مراجعة وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

- ابن حمزة الحسيني، إبراهيم بن محمد، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، أعده للنشر سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، 1981م.
- ابن حنبل، أحمد:
- كتاب الزهد، تحقيق محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، 1981م.
- المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 2001م.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، راجعه وعلق عليه محمد خليل الهراس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1983م.
- ابن دحية، أبو الخطاب، الابتهاج في أحاديث المعراج، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، ط 1996م.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، اختيار الأولى في شرح حديث اختصام الملاء الأعلى، حققه وخرج أحاديثه حسين الجمل، مؤسسة الكتب الثقافية، ط 1، 1987م.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1990م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري الأندلسي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- ابن فورك، أبو بكر، مشكل الحديث وبيانه، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط 2، 1985م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، تأويل مختلف الحديث، ضبط محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1991م.

- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2007م.
- الألباني، ناصر الدين:
- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1430هـ.
- صحيح سنن الترمذي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، والمكتب الإسلامي، بيروت، 1988م.
- الأنصاري، حماد بن محمد، تعريف أهل الإيمان بصحة حديث إن الله خلق آدم على صورة الرحمن، مكتبة الفرقان، (د.ت).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح الإمام البخاري، مراجعة وضبط محمد علي القطب، وهشام البخاري، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت - لبنان، 2001م.
- البراك، عبد الرحمن بن ناصر، التعليقات على المخالفات العقدية في فتح الباري، على هامش تحقيق نظر محمد الفاريابي، لفتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، دار طيبة، الرياض، 2005م.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، شرح السنة، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، 1983م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، الأسماء والصفات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1997م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن، الجامع الصحيح، تحقيق وتصحيح عبد الرحمن محمد بن عثمان، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط2، 1983م.
- التويعري، حمود بن عبد الله بن حمود، عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، دار اللواء، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط2، 1989م.

- حلمي الأسعد، طارق أسعد، علم أسباب ورود الحديث، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 2001م.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، رؤية الله، تحقيق مبروك إسماعيل مبروك، مكتبة القرآن، القاهرة، 1991م.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد شمس الدين:
- سير أعلام النبلاء، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1996م.
- العرش، تحقيق محمد بن خليفة التميمي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 2003م.
- الرازي، فخر الدين، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1993م.
- السقاف، حسن بن علي، مسألة الرؤية، دار الإمام النووي، عمان-الأردن، ط 1، 2002م.
- السيوطي، جلال الدين، تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه، ضبط وتعليق البسيوني مصطفى إبراهيم الكومي، دار الشروق، جدة، 1979م.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مكتبة القدس، 1351هـ.
- القاري، الملا علي بن محمد، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1405هـ.
- القاضي عياض، ابن موسى اليحصبي السبتي المغربي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر، 2002م.
- القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق جماعة من الباحثين، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق - سورية، ط 1، 1417هـ، 1996م.

- الكاتب، أحمد عاصم، عقيدة التوحيد في فتح الباري، شرح صحيح البخاري، دار الآفاق، بيروت - لبنان، 1983م.
  - الكرمي، زين الدين، أقاويل الثقات، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1985م.
  - الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار الأضواء، بيروت - لبنان، 1985م.
  - المازري، أبو عبد الله محمد بن علي، المعلم بفوائد مسلم، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، بيت الحكمة، قرطاج - تونس، 1991م.
  - مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح الإمام مسلم، بشرح النووي، دار الفكر للطباعة والنشر، توزيع دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء - المغرب، 1981م.
  - المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تحقيق نخبة من العلماء، دار المعرفة، بيروت، 1972م.
  - النووي، أبو زكرياء يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار الفكر للطباعة والنشر، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1981م.
- 3- مصنفات ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي:**
- الإسرا إلى المقام الأسرى، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دار دندرة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1988م.
  - الإسفار عن نتائج الأسفار، رسائل الإمام محيي الدين بن عربي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1996م.
  - اصطلاح الصوفية، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة الوقفية، (د.ت).
  - الإعلام بإشارات أهل الإلهام، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة الوقفية، (د.ت).



- الألواح السماوية وأرض السمسم، تحقيق وتعليق الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الحقيقة للنشر العلمي، القاهرة، 2009م.
- إنشاء الدوائر، منشور مع كتاب: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2009م.
- إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن، مطبوع على هامش كتاب: رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، دمشق- سورية، 1989م.
- التجليات الإلهية، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1988م.
- تذكرة الخواص وعقيدة أهل الاختصاص، تحقيق (R.Deladriere) ضمن كتاب: (La profession de foi d'ibn arabi, texte, traduction et commentaire de Tadmira, université de lille, 1975).
- التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، من رسائل سيدي محيي الدين بن عربي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986م.
- الخيال وعالم البرزخ والمثال، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1984م.
- ديوان ابن عربي، تقديم محمد ركابي الرشيدى، دار الركابي، القاهرة، 1994م.
- ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 2005م.
- ذخائر الأعلاق: شرح ترجمان الأشواق، تحقيق محمد علم الدين الشقيري، منشورات عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، 1995م.

- رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة نصر، دمشق، 1989م.
- رد المتشابه إلى المحكم، منشور مع كتاب: المسائل لإيضاح المسائل، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م.
- رسالة الانتصار، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، مصر، (د.ت.).
- رسالة الأنوار، من رسائل سيدي محيي الدين بن عربي، تحقيق عبد الرحمن حسن، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986م.
- الرسالة الوجودية، بعناية عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م.
- رسالة روح القدس في محاسبة النفس، نشر محمود محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق - سورية، 1986م.
- رسالة كشف الستر لأهل السر، منشور مع كتاب: الرسالة الوجودية، بعناية عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م.
- رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، مصر، (د.ت.).
- الرؤيا والمبشرات، منشور مع كتاب: الخيال وعالم البرزخ والمثال، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1984م.
- شجون المسجون وفنون المفتون، منشور مع الرسالة الوجودية، بعناية عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م.
- عقلة المستوفز، رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، 2002م.
- الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، 1329هـ، (4 مجلدات).

- الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، (14 مجلدًا).
- الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، جمع محمود محمود الغراب، دار زيد بن ثابت، دمشق، 1981م.
- فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط2، 1980م.
- كتاب الأحذية، مجموع الرسائل الإلهية، تحقيق إبراهيم مهدي، مؤسسة الموارد الثقافية، بيروت - لبنان، 1991م.
- كتاب التجليات، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت.).
- كتاب التراجم، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت.).
- كتاب الجلال والجمال، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت.).
- كتاب الجلالة، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت.).
- كتاب الحجب، مجموع الرسائل الإلهية، تحقيق إبراهيم مهدي، مؤسسة الموارد الثقافية، بيروت - لبنان، 1991م.
- كتاب الشاهد، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت.).
- كتاب القرية، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت.).
- كتاب الياء [الهُو]، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت.).
- كتاب أيام الشأن، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت.).

- الكلمات الحكيمة والمصطلحات الجارية على السنة الصوفية، من رسائل سيدي محيي الدين بن عربي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1987م.
- مراتب علوم الوهب، منشور مع كتاب: الرسالة الوجودية، عناية عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م.
- المسائل لإيضاح المسائل، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م.
- المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، 1999م.
- مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2005م.
- نتائج الأذكار في المقرئين والأبرار، تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الحقيقة للبحث العلمي والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، 2008م.
- 4- المعاجم اللغوية والاصطلاحية والدراسات اللغوية وكتب التفسير وعلومه:**
- ابن المنير، الإسكندري المالكي، الإنصاف في ما تضمنه الكشف من الاعتزال، منشور على هامش كتاب: الكشف للزمخشري، المطبعة الأميرية، (د.ت).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، 1971م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد بن سلامة، دار طيبة، 2004م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، لبنان، 2003م.
- أبو حيان، الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1993م.

- الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات، دار السرور، بيروت- لبنان، (د.ت).
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، منشورات دندرة للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 1981م.
- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط 3، 1984م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر جار الله، الكشف عن حقائق التزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، المطبعة الأميرية، (د.ت).
- السيوطي، جلال الدين:
- الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، 1987م.
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ضبط وتصحيح محمد جاد المولى وآخرين، دار الجيل، بيروت- لبنان، (د.ت).
- الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1422هـ.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1364هـ.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، دار الريان للتراث، بيروت - لبنان، 1997م.
- مختار، أحمد عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1988م.
- المطعني، عبد العظيم، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع: عرض وتحليل ونقد، مكتبة وهبة، القاهرة، 1985م.
- أمعارش، محمد، التعيين والتضمين في الخطاب الأدبي، المحور الثقافي، العدد 3، تشرين الثاني - كانون الأول/ نوفمبر - ديسمبر 1986م.

## 5- كتب التصوف:

- ابن سودكين، إسماعيل، كتاب كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، منشور مع كتاب: التجليات الإلهية، لابن عربي، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشگاهي، طهران، 1988م.
- ابن عجيبة، أحمد بن محمد:
  - شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية، تحقيق الثابت بن سليمان عبد الباري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1998م.
  - الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، مطبوع على هامش كتابه: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الفكر، (د.ت).
- ابن عطاء الله، السكندري، الحكم العطائية، بشرح ابن عباد النفري، المكتبة الشعبية، مصر، (د.ت).
- ابن الفارض، عمر، التائية الكبرى، تحقيق ودراسة عبد الخالق محمود عبد الخالق، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، 2009م.
- التركة الأصفهاني، علي بن محمد، تمهيد القواعد الصوفية، ضبط وتصحيح عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2005م.
- التوحيدي، أبو حيان، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة - مصر، 1929م.
- الجيلبي، عبد الكريم:
  - شرح مشكلات الفتوحات المكية، طبع ضمن كتابه «المناظر الإلهية»، عناية الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م.
- قاب قوسين وملتقى الناموسين، ضبط عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2010م.

- قصيدة النادرات العينية، تحقيق يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1988م.
- كتاب المناظر الإلهية، تحقيق نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، القاهرة، 1987م.
- الحلاج، الحسين بن منصور، ديوان الحلاج ويليهِ أخباره وطواسينه، جمع وتقديم سعيد ضناوي، دار صادر، بيروت - لبنان، 1998م.
- الداموني، محمد بن محمود بن علي، روح الكبريت الأحمر عن حكم الشيخ الأكبر، منشور مع كتاب: البيان والمزيد، تحقيق محمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2005م.
- السلمي، عبد الرحمن، طبقات الصوفية، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1998م.
- الشرنوبلي، عبد المجيد، شرح الحكم العطائية، تعليق عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1989م.
- الشعрани، عبد الوهاب، القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية، تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول، دار النهار للطبع والنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2004م.
- الشهرزوري، إبراهيم بن حسن الكوراني: تنبيه العقول على تنزيه الصوفية عن اعتقاد التجسيم والعينية والاتحاد والحلول، تحقيق محمد إبراهيم الحسيني، دار البيروتي، دمشق - سورية، 2009م.
- رسالة جلاء النظر في بقاء التنزيه مع التجلي في الصور، ضمن كتاب: رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - مصر، 2007م.
- العيدروس الحسيني، عبد الرحمن، لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، ضمن كتاب: رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - مصر، 2006م.

- الغزالي، أبو حامد:
- الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (ج4)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1986م.
- روضة الطالبين وعمدة السالكين، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (ج2)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1986م.
- الفصول في الأسئلة وأجوبتها، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1991م.
- مشكاة الأنوار، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (ج4)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1986م.
- المضمون به على غير أهله، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (ج4)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1986م.
- ميزان العمل، ضبط أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1989م.
- القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، ضبط عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2004م.
- الكلاباذي (أبو بكر)، التعرف لمذهب التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1960م.
- الكوهني، عبد القادر، خلاصة شرح ابن عجيبة على متن الآجرومية في التصوف، المطبعة المحمودية، مصر، 1319هـ.
- النابلسي، عبد الغني، الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق بكري علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق - سورية، 1995م.
- النفري، ابن عباد، شرح الحكم العطائية، المكتبة الشعبية، مصر، (د.ت).



- النفري، محمد بن عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر أربري، تقديم وتعليق عبد القادر محمود، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985م.
- الهندي، فضل الله، رسالة في بيان وحدة الوجود، منشور ضمن كتاب: رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2007م.
- وفا الكبير، محمد، كتاب الأزل، ضبط وتصحيح وتعليق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2006م.
- 6- كتب ودراسات في الكلام والفلسفة والفكر والفرق والمذاهب:**
  - ابن أبي العز، صدر الدين محمد بن علاء الدين الحنفي:
    - شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1987م.
    - شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله بن عمر الدميحي، دار الوطن، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط 1، 1418هـ/ 1997م.
  - ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن الجزري، الكامل في التاريخ، مراجعة وتصحيح محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1987م.
  - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم:
    - الاستقامة، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مكتبة السنة، القاهرة، 1409هـ.
  - الأسماء والصفات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1988م.
  - بغية المراتد، المعروف بالسبعينية، تحقيق سعيد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت - لبنان، 1990م.

- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحيى، ومحمد البريدي وآخرين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1426هـ، (10 أجزاء).
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، 1392هـ، (جزءان).
- درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1979م.
- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الثقافة والنشر، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1981م.
- الرسالة التدمرية، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1408هـ.
- عرش الرحمن، تحقيق عبد العزيز السيروان، دار العلوم العربية، بيروت - لبنان، 1995م.
- كتاب الإيمان، اعتنى به ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، 1996م.
- مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1415هـ.
- مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، (د.ت).
- مجموعة الرسائل والمسائل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1983م.

- منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، القاهرة، 1962م.
- نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، 1951م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ترتيب ودراسة أبو يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1983م.
- ابن طاووس، علي بن محمد، سعد السعود، نسخ محمد بن عبد الحسين الرشتي النجفي، نشر محمد كاظم الكتبي، منشورات الرضى، قم- إيران، 1363هـ.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري، العواصم من القواصم، الطبعة الكاملة، تحقيق عمار طالبي، دار التراث، القاهرة، 1997م.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر:
  - اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، تحقيق عواد عبد الله المعتق، مكتبة الرشد، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط2، 1415هـ/ 1995م.
  - حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق، ومكتبة التراث، المدينة المنورة، 1991م.
  - زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1998م.
  - مختصر الصواعق المرسله، اختصره محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1985م.
  - مدارج السالكين، تحقيق رضوان جامع رضوان، مؤسسة المختار، القاهرة، 2001م.

- ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت).
- الأشعري، أبو الحسن:
- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، 1977م.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتز، دار فرانز شتايز، فيسبادن - ألمانيا، 1980م.
- أمعارش، محمد:
- السيمياء التحليلية، المحور الثقافي، العدد 1، نيسان/أبريل 1986م.
- منطق الدال عند جاك لاكان، المحور الثقافي، العدد 8، نيسان/أبريل 1988م.
- نسيان فوكو، بصدد السلطة والجنس، المحور الثقافي، العدد 5، آذار/مارس، 1987م.
- بدوي، عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت - لبنان، 1982م.
- البطليوسي، ابن السيد، التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، تحقيق أحمد حسن كحيل، وعبد الله النشرتي، مكتبة المتنبي، 1982م.
- البقاعي، برهان الدين، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1980م.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1988م.
- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، البيضاء - المغرب، ط3، 1987م.

- جولدتسيهر، أجتس، الأثر الغنوصي في الحديث النبوي وأبحاث أخرى، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار بيبليون، باريس، 2010م.
- حكيمي، حافظ بن أحمد، معارج القبول بشرح الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، تحقيق صلاح محمد عويضة، وأحمد القادري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2003م.
- حنفي، حسن:
- التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت - لبنان، ط 2، 1981م.
- التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 4، 1992م.
- من العقيدة إلى الثورة: محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (5 أجزاء)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988م.
- من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، (جزآن)، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2004م.
- من النقل إلى الإبداع: محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة، (9 أجزاء)، دار قباء، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، 2001م.
- الدارمي، عثمان بن سعيد، الرد على الجهمية، تحقيق (Gosta Vitestam, J. Brill Leiden Lund, 1960).
- ديناني، غلام حسين، أسماء وصفات الحق تعالى، دار الهادي، بيروت - لبنان، 2004م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1993م.
- سبانو، أحمد غسان، هرمس الحكيم بين الألوهية والنبوة، دار قتيبة، دمشق - سورية، 2002م.

- السواح، فراس، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات علاء الدين، دمشق - سورية، 1998م.
- الشبل، علي بن عبد العزيز بن علي:
- ابن رجب الحنبلي وكتابه الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة، مجموعة التحف النفائس الدولية للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1999م.
- التنبيه على المخالفات العقدية في فتح الباري، دار الوطن، الرياض، ط2، 2001م.
- شرف الدين، السيد عبد الحسين، أبو هريرة، دار الزهراء، بيروت - لبنان، 1406هـ.
- الشنقيطي، محمد الأمين، منع جواز المجاز في المُنزَل للتعبد والإعجاز، تحقيق أبو حفص سامي بن العربي، مكتبة السنة، القاهرة - مصر، 1993م.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم:
- الملل والنحل، تحقيق عبد الأمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1990م.
- نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د.ت).
- الشوك، علي، الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، منشورات بابل، الرباط، ط2، 1989م.
- العمري، مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة، جدلية الضرورة والحرية في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2009م.
- الغزالي، أبو حامد:
- إجماع العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (ج4)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1986م.

- قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (ج 7)، تعليق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1988م.
- الغزالي، محمد، مئة سؤال عن الإسلام، ج 1، دار ثابت، القاهرة، ط 3، 1987م.
- الفراء، ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، المكتبة العربية، دمشق، ط 1، (د.ت).
- القاري، علي بن سلطان، الرد على القائلين بوحدة الوجود، دراسة وتحقيق علي بن رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار المأمون للتراث، دمشق - سورية، 1995م.
- القاضي، أحمد بن عبد الرحمن، مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد، دار العاصمة، الرياض، 1416هـ.
- القاضي، عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، 1986م.
- الكاتب، أحمد عاصم، عقيدة التوحيد في فتح الباري، شرح صحيح البخاري، دار الآفاق، بيروت - لبنان، 1983م.
- ولفسون، هاري أوسترين (Harry Austryn Wolfson)، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى ليبب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة - مصر، 2009م.
- اليماني، عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عالم الكتب، بيروت، 1983م.

## 7- دراسات في التصوف:

- أبو زيد، نصر حامد:
- فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، ودار الوحدة، بيروت - لبنان، ط 1، 1983م.

- محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي، مجلة الهلال، السنة المئة، عدد أيار/ مايو، 1992م.
- هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002م.
- أمعارش، محمد، مقامات الذات والكتابة، المحور الثقافي، العدد 4، نيسان/ أبريل 1987م.
- براضة، نزهة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقى، بيروت - لبنان، 2008م.
- بلاثيوس، آسين، ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.
- بن الطيب، محمد، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، دار الطليعة، بيروت - لبنان، 2008م.
- الجزائر، أحمد محمود، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1991م.
- جهانكيري، محسن، محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت - لبنان، 2003م.
- حنفي، حسن، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، (جزآن)، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، 2009م.
- الشرقاوي، محمد عبد الرحمن، الصوفية والعقل، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1995م.
- شودكيفيتش، ميشيل، الولاية، ترجمة أحمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000م.
- عبد الخالق، عبد الرحمن، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، دار الحرمين للطباعة، القاهرة - مصر، ط5، 1994م.



- عفيفي، أبو العلا، فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط2، 1980م.
- الغنيمي، نجاح محمود، تحقيق كتاب المناظر الإلهية، لعبد الكريم الجيلي، دار المنار، القاهرة، 1987م.
- كازي، أحمد، الصورة والوجود عند ابن عربي، ضمن كتاب: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003م.
- المصباحي، محمد، نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، 2006م.
- مفتاح، عبد الباقي:
- ختم القرآن، محيي الدين محمد بن العربي، دار القبة الزرقاء، مراكش، 2005م.
- شروط الفهم الصحيح للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ضمن كتاب: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003م.
- منصف، عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محيي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، 1988م.
- المؤدب، عبد الوهاب، الصورة والغيب: ابن عربي وسان خوان ده لاكروت، مجلة الكرمل، العدد 13، 1984م.
- يحيى، عثمان، مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، دار الصابوني ودار الهداية، مصر 1992م.

#### ب - باللغة الفرنسية:

- Austin, John, Quand dire c'est faire, Seuil, Paris, 1970.
- Barthes, Roland:
- L'aventure sémiologique, Seuil /Points, Paris, 1985.

- Le plaisir du texte, Seuil/Points, Paris, 1973.
- S /Z, Seuil/Points, Paris, 1970.
- Besançon, Alain, L'image interdite, Gallimard, Paris, 1994.
- Compagnon, Antoine, Le démon de la théorie, Seuil/ Points, Paris, 1998.
- Corbin, Henry:
  - En islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques, TIII, Tel Gallimard, 1972.
  - L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn Arabi, Flammarion, Paris, 1958.
  - Le paradoxe du monothéisme, L'herne/le livre de poche, Paris, 1981.
- Deladriere, Roger, La profession de foi d'ibn Arabi, texte, traduction et commentaire de Tadmira, Université de lille, 1975.
- Deleuze, Gilles: Le pli, Minuit, Paris, 1988.
- Derrida, Jacques:
  - De la grammatologie, Minuit, Paris, 1967.
  - L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1979.
  - la dissémination, Seuil, Paris, 1972.
- Dubois, Christian, Heidegger. Introduction à une lecture, Seuil, Points, Paris, 2000.
- Dubois, Claude-Gilbert, Récits et Mythes de fondation, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2009.
- Dutt, Carsten, Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans Georg Gadamer. Trad. De l'allemand par D. Ipperciel, Fides, Québec, 1998.
- Eco, Umberto:
  - Lector in Fabula, Le rôle du lecteur, Grasset & Fasquelle, Paris, 1985.
  - Les limites de l'interprétation, Grasset & Fasquelle, Paris, 1992.

- Gadamer, Hans-Georg, Vérité et Méthode, tr Etienne sacre, Seuil, Paris, 1976 .
- Genette, Gérard, Palimpsestes, La littérature au second degré, Seuil, Paris, 1982.
- Gimaret, Daniel, Dieu à l'image de l'homme, Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens, Patrimoines islam, Cerf, Paris, 1997.
- Goldschmit, Marc, Jacques Derrida, une introduction, Pocket, Paris, 2003.
- Grondin, Jean
  - L'herméneutique, PUF, Que sais-je, Paris, 2011.
  - L'universalité de l'herméneutique, PUF, Paris, 1993.
- Heidegger, Martin:
  - Lettre sur l'humanisme, Questions III, tr R. Munier, Aubier, Bilingue, 1946.
  - Approche de Holderlin, Gallimard, Paris, 1962.
  - Kant et le problème de la métaphysique, Tel Gallimard, Paris, 1953.
- Henry, Michel, L'essence de la manifestation, PUF, Paris, 1990.
- Housset, Emmanuel, Husserl et l'énigme du monde, Seuil/Points, Paris, 2000.
- Husserl, Edmund:
  - Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie, Librairie philosophique j.vrin, Paris, 1980.
  - Idées directrices pour une phénoménologie, Tel Gallimard, Paris, 1950.
  - La crise des sciences européenne et la phénoménologie transcendantale, Gallimard, Paris, 1976.
- Jung, Carl Gustav, L'homme et ses symboles, R.Laffont, Paris, 1964.
- Kristeva, Julia, Sémeiotike, Recherches pour une sémanalyse, Seuil/ Points, Paris, 1969.

- Lacan, Jacques, Ecrits<sup>1</sup>, Seuil /points, 1966.
- Levinas, Emmanuel, Autrement qu'être ou au delà de l'essence, Martinus Nijhoff, Grasset/Le livre de poche, Paris, 1974.
- Levinas, Emmanuel, L'au-delà du verset, Lecture et discours talmudiques, Minuit/critique, Paris, 1982.
- Martinet, Jeanne, Clefs pour la sémiologie, Seghers, Paris, 1973.
- Meddeb, Abdelwahab, L'icône mentale, In Le paradoxe des représentations du divin, Dédale, Revue internationale, N1 et 2, Automne 1995.
- Ricoeur, Paul:
  - Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II, Seuil/Esprit, Paris, 1986.
  - De l'interprétation, Essai sur Freud, Seuil/points, Paris, 1965.
- Rimbaud, Arthur, Lettres dites du voyant, in Poésies, Le livre de poche, Librairie Générale Française, Paris, 1984.
- Saraiva, Maria Manuela, L'imagination selon Husserl, Martinus Nijhoff, La Haye, 1970.
- Schleiermacher, Friedrich, Herméneutique, Cerf, Paris, 1987.
- Stroumsa, Sarah, Voiles et miroirs, Théologie judéo-arabe médiévale, in Melanges Gimaret, E. chaumont et alt. Peeters press- Louvain, 2003.
- Todorov, Tzvetan, M. Bakhtine, Le principe dialogique, Seuil/ Poétique, Paris, 1981.





## الفهرس

386، 389، 411، 434، 438،  
555، 895، 897

ابن حزم: 489، 490، 741، 755

ابن الحكم، هشام: 218، 220

ابن حماد، عيسى: 530

ابن حمزة الحسيني، إبراهيم بن محمد:  
189

ابن حنبل، أحمد: 65، 124، 172،

181، 186، 193، 200، 202،

225، 226، 380، 396، 429،

436، 440، 567، 568، 570،

667، 678، 896

ابن خزيمة: 184، 185، 201، 202،

203، 223، 231، 381، 386،

436، 444، 454، 577، 578

ابن الخضر الحلواني، يونس: 854

ابن الخطاب، عمر: 411، 418، 430،

443، 481، 852

ابن الخطيب الرازي، أبو عبد الله: 568

ابن راشد، معمر: 430

ابن راهويه، إسحاق: 200، 202،

207، 609، 610، 611، 612

أبا بطين، عبد الله: 203

ابن إبراهيم، إسحاق: 567

ابن أبي طالب، علي: 667، 670، 853

ابن أبي عاصم: 186، 193، 201،

437، 555، 895

ابن أبي عبد الرحمن، ربيعة: 167

ابن أنس، الإمام مالك: 167، 335،

384، 392، 535، 570، 754

ابن باز، عبد العزيز: 203

ابن بطة: 570

ابن جبل، معاذ: 380، 381، 382،

385، 386، 387، 409، 410،

437، 441، 482

ابن جبير، سعيد: 433

ابن جرير: 204، 345، 436

ابن الجوزي: 225، 226، 230، 245،

246، 263، 265، 389، 390،

391، 394، 405، 561، 562،

570، 895

ابن حامد، أبو عبد الله: 225، 436

ابن حجر العسقلاني، الحافظ: 185،

186، 187، 193، 200، 229،

441، 442، 443، 444، 449،

452، 454، 470، 487، 490،

543، 544، 554، 635، 852

ابن عبد البر الأندلسي: 571

ابن عبد الله التستري، سهل: 603،

720، 831

ابن العربي، أبو بكر: 224، 225، 282

ابن عطاء، الروذباري: 829، 862،

863، 905

ابن عقيل، الوفاء: 263، 391، 405،

554، 570، 648، 649، 858

ابن علي بن طاووس، محمد: 121

ابن علي السقاف، حسن: 416

ابن عياض، الفضيل: 569

ابن الفارض: 69، 603

ابن فورك، أبو بكر: 177، 208، 224،

226، 227، 228، 229، 265،

266، 267، 268، 388، 390،

391، 392، 400، 401، 402،

562، 896

ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله:

117، 124، 171، 181، 200،

204، 205، 208، 210، 224،

226، 227، 228، 229، 236

ابن قيم الجوزية: 55، 94، 108،

109، 107، 234، 246، 250،

251، 261، 386، 407، 434،

440، 463، 533، 535، 537،

564، 566، 569، 570، 571،

572، 910

ابن اللجلاج، خالد: 382

ابن رجب الحنبلي: 379، 383، 384،

534، 535، 616

ابن رشد: 494، 749

ابن الزاغوني: 225

ابن زيد، عدي: 209

ابن سالم الجواليقي، هشام: 218، 220

ابن سبعين: 489، 603، 610، 653،

748، 749

ابن سعد، الليث: 530

ابن سعيد، المغيرة: 218، 220

ابن سلام، عبد الله: 411، 412

ابن سلطان القاري، علي: 665، 748

ابن سليمان، مقاتل: 218

ابن سنان الرومي، صهيب: 635

ابن سينا: 570، 749

ابن شجاع البلخي، محمد: 402

ابن شهاب الزهري: 532

ابن صدقة، الحافظ: 390، 395

ابن صفوان، الجهم: 201

ابن طاهر، عبد الله: 148، 207، 609،

610

ابن طريف، أبو إسحاق: 7

ابن الطفيل: 749

ابن الطيب، محمد: 111، 112، 482

ابن عباس: 64، 65، 92، 118، 203،

204، 215، 345، 350، 380،

381، 382، 383، 385، 386،

389، 390، 391، 392، 393،

394، 395، 396، 402، 409،

410، 425، 426، 427، 428،

429، 430، 431، 433، 434،

435، 436، 437، 438، 440،

- ابن مالك، أنس (الصحابي): 389، 394، 413، 436، 437، 452، 453، 454، 458، 635، 636، 853
- ابن محمد التيمي، أبو القاسم إسماعيل: 185
- ابن مسعود، عبد الله: 64، 65، 102، 109، 448، 449، 528، 635، 853، 897
- ابن المسيب، سعيد: 532
- ابن معاوية، يزيد: 226
- ابن ملكا، أبو البركات: 568
- ابن منبه، وهب: 268، 430
- ابن منصور، سعيد: 567
- ابن المنهال، كهس: 218
- ابن ميمون، موسى: 408
- ابن النعمان الأحول، محمد: 219
- ابن النقاش، أبو أمامة محمد: 751
- ابن واصل الحموي: 370
- ابن ياقوت الأهرى، عبد القادر حمزة: 147
- ابن يخامر السكسكي، مالك: 381، 382، 387
- ابن يزيد، حماد: 568
- ابن يزيد الليثي، عطاء: 531، 532
- أبو حنيفة، الإمام: 570
- أبو داود: 89، 853
- أبو رية، عبد الهادي: 206
- أبو زيد، نصر حامد: 17، 37، 111
- أبو مدين: 54
- أبو نواس، الشاعر الحسن بن هانئ: 87، 296، 366، 668
- أبو هريرة: 90، 92، 115، 118، 133، 161، 183، 185، 186، 189، 190، 193، 200، 201، 202، 215، 232، 267، 293، 385، 393، 410، 411، 441، 448، 472، 504، 528، 529، 531، 532، 533، 536، 541، 568، 620، 672، 720، 723، 732، 797، 807، 809، 860
- الاتحاد الذاتي: 870
- الاتحادية: 489، 604، 608، 649، 653، 672، 674، 748، 770
- الاتساع الإلهي: 105، 292، 298، 300، 324، 467، 470، 585، 615، 707
- الاتصال: 24، 169، 232، 235، 297، 321، 346، 632، 703، 704، 813، 828، 847
- الإثبات التمثيلي المجمل: 219
- الإثبات التمثيلي المفصل: 219
- إثبات الحركة: 13، 565، 566، 568، 569، 572
- إثبات الصفات: 135، 212، 224، 675
- الإثبات والنفي: 151، 163، 212، 230، 232، 236، 237، 239، 243، 244، 294، 306، 369، 373، 428، 432، 441، 456، 466، 471، 485، 488، 501، 503، 527، 537، 567، 571، 592، 615، 676، 682، 706



الأخبار المتشابهة: 165	772، 769، 735، 734، 710
الأخبار الموضوعة: 390، 898	889، 790
اختصاص الملاء الأعلى: 12، 153،	الإثنية: 817، 818
398، 387، 385، 384، 210	اجتماع الأضداد: 15، 229، 350،
447، 448، 449، 450، 452،	668، 669، 670، 671، 672،
453، 454	673، 676، 686، 691، 692،
الاختلاف: 13، 14، 21، 32، 33،	693، 694، 706، 708، 714،
38، 42، 45، 50، 52، 56، 66،	730، 828، 853
78، 79، 80، 84، 92، 95، 98،	الاجتهاد الصوفي: 290
101، 103، 104، 130، 137،	الاجتهاد النقلي الرسومي: 291
140، 143، 144، 145، 150،	الأجساد المتخيلة: 800
154، 163، 168، 175، 214،	الأجسام المحسوسة: 800، 801
231، 232، 236، 237، 240،	الأحاديث الصحيحة: 31، 188، 210،
242، 257، 262، 286، 288،	211، 488، 535، 541، 581،
293، 295، 306، 307، 311،	634
312، 319، 323، 325، 326،	الأحاديث الموضوعة: 107، 445
333، 343، 372، 373، 415،	الأحاديث النبوية: 111، 289
426، 439، 440، 441، 455،	أحسن صورة: 29، 30، 107، 112،
456، 459، 467، 468، 487،	210، 377، 380، 381، 382،
488، 491، 513، 531، 533،	383، 384، 385، 387، 388،
613، 614، 616، 627، 641،	389، 393، 394، 399، 400،
649، 663، 677، 690، 702،	402، 403، 404، 405، 409،
712، 713، 718، 726، 733،	410، 412، 419، 424، 425،
734، 737، 738، 741، 742،	443، 447، 448، 449، 451،
743، 752، 777، 789، 790،	452، 453، 454، 455، 504،
836، 856، 857، 865، 882،	527، 538، 541، 638
883، 885، 886، 888، 911	الأحكام الإلهية: 289، 885
الأخلاطي، تاج الدين: 687	الأحكام القبلية: 169، 584
أخنوخ: 122	الأحلام: 20، 74، 76، 410، 412،
إخوان الصفا: 749	414، 416، 417، 420، 421،
الإدراك: 22، 50، 89، 180، 187،	424، 556، 669، 785، 895
235، 242، 243، 295، 307،	الأخبار الضعيفة: 107

،589 ،521 ،509 ،502 ،492  
 ،646 ،644 ،634 ،624 ،599  
 ،688 ،687 ،686 ،685 ،679  
 ،735 ،726 ،714 ،691 ،690  
 ،837 ،833 ،816 ،801 ،783

876 ،874 ،868

الأسماء المتشابهة: 43 ،332

الإشارة: 57 ،59 ،62 ،74 ،78 ،80  
 ،303 ،296 ،221 ،150 ،83  
 ،476 ،407 ،393 ،351 ،310  
 ،677 ،585 ،504 ،498 ،496  
 ،828 ،825 ،822 ،819 ،732  
 846 ،831

الأشاعرة: 139 ،146 ،221 ،316  
 ،479 ،534 ،585 ،617 ،754  
 875

الأشعري، أبو الحسن: 218 ،436  
 570

الأشعري، أبو موسى: 65 ،528 ،532  
 580

الأشعرية: 176 ،177 ،570 ،648

أصحاب التجليات: 14 ،594 ،597  
 ،618 ،612 ،611 ،605 ،603  
 ،654 ،652 ،635 ،629 ،620  
 775 ،772

أصحاب الحديث: 109 ،288 ،289  
 557

أصحاب العلامات: 14 ،594 ،596  
 766 ،597

الأصل الإلهي: 15 ،316 ،686  
 731 ،688

أصول التفسير: 430

،408 ،380 ،374 ،361 ،338  
 ،515 ،503 ،471 ،461 ،418  
 ،629 ،623 ،607 ،590 ،521  
 ،836 ،833 ،711 ،696 ،695  
 878

إدريس، النبي: 122 ،123 ،135  
 860 ،494 ،268

الأديان التوحيدية: 123 ،125  
 الازدواج: 96 ،679 ،793 ،839  
 852

الأساطير: 20 ،107 ،131 ،135  
 913 ،138

الأساطير المتشابهة: 131  
 أساطير الهند: 135

أسباب نزول القرآن: 189  
 أسباب ورود الحديث: 189 ،190  
 898 ،896 ،194 ،191

الاستعداد: 34 ،54 ،59 ،64 ،72  
 ،299 ،290 ،242 ،147 ،82  
 ،466 ،420 ،334 ،310 ،301  
 ،781 ،699 ،660 ،596 ،469  
 829 ،808 ،795

الإسراء والمعراج: 424 ،425 ،431  
 ،728 ،460 ،459 ،458 ،436  
 795

الإسرائيليات: 132 ،204 ،430  
 الأسماء الإلهية: 15 ،39 ،77 ،153

،297 ،239 ،156 ،155 ،154  
 ،330 ،310 ،309 ،308 ،299

،340 ،335 ،333 ،332 ،331  
 ،358 ،356 ،352 ،347 ،346

،372 ،370 ،366 ،361 ،359

- أقوال السلف: 31، 73، 167، 335،  
577، 585، 609، 647، 857  
آل البيت: 114، 115، 755  
الألباني، ناصر الدين: 203، 250،  
382، 437، 482، 895، 909  
الالتباس: 143، 240، 298، 320،  
322، 465، 479، 567، 617،  
620، 677، 702، 828، 855،  
888  
الألفاظ المتشابهة: 260  
الإلقاء: 60، 86، 95، 242، 297،  
478  
إله المعتقد: 136، 638، 643، 808  
الألوهية: 11، 32، 73، 87، 123،  
129، 135، 138، 155، 156،  
255، 271، 311، 312، 313،  
314، 315، 317، 322، 342،  
418، 468، 546، 547، 562،  
565، 566، 584، 586، 587،  
598، 617، 643، 644، 645،  
779، 780، 783، 786، 802،  
803، 814، 841، 846، 867،  
912  
أم الطفيل، (الصحابية): 385، 386،  
388، 394، 395، 396، 410،  
442، 443، 444، 452، 454  
الإمامة: 35، 159، 313، 353، 804  
امرؤ القيس: 707  
الإنشائية: 37، 48، 58، 60، 63،  
68، 155، 483، 484، 502،  
704، 712، 726، 738، 745،  
787، 791، 830  
أصول الدين: 35، 36، 38، 42،  
107، 113، 119، 141، 161،  
188، 207، 414، 421، 441،  
456، 487، 534، 546، 547،  
629، 635، 646، 647، 673،  
869  
الأصول المرجعية الإسلامية: 119  
الإضافة النفسية: 13، 542  
الإضمار: 10، 30، 157، 159،  
163، 320، 564  
أطروحة استحالة الفهم: 169  
أطروحة العالم: 169  
الإطلاق: 148، 342، 435، 441،  
447، 547، 679، 690، 775،  
815، 816، 833، 871، 878،  
880  
الإظهار: 30، 319، 320، 628،  
814، 815، 881، 891  
إعادة البناء: 37  
إعجاز النص: 100  
الأعيان: 99، 262، 269، 271،  
517، 518، 545، 590، 655،  
656، 659، 660، 661، 725،  
726، 742، 770، 775، 784،  
788، 790، 793، 810، 812،  
833  
الأعيان المنفصلة: 545  
أعيان الموجودات: 62  
الاغتراب: 465، 548، 729، 769،  
887  
الأفكار الهلنستية: 127  
أفلاطون: 178، 754، 853

أهل الله: 78، 288، 464، 472،  
 685، 715، 876  
 أهل الوهم: 749  
 إهمال الإسناد: 109  
 الأوزاعي، عبد الرحمن: 568  
 الآيات المتشابهات: 47، 143  
 الآيات المحكمة: 168، 535  
 الإيجي، عضد الدين: 751  
 الأيقون: 236، 422، 480، 597  
 إيكو، أمبرتو: 23، 54، 55، 144،  
 461  
 الباجي، أبو الوليد: 570  
 باختين، ميخائيل: 131، 154  
 بارت، رولان: 52، 59، 517  
 باشلار، غاستون: 131  
 الباقلائي، القاضي أبو بكر محمد بن  
 الطيب: 555، 570، 915  
 البخاري، (الإمام): 58، 72، 115،  
 161، 185، 190، 191، 267،  
 392، 411، 412، 413، 427،  
 435، 458، 459، 472، 504،  
 511، 528، 531، 541، 568،  
 720، 724، 749، 853  
 البخاري، علاء الدين: 749  
 البذل: 497، 821  
 بدوي، عبد الرحمن: 107، 111، 120  
 البرازخ: 303، 640، 677، 683،  
 816، 855  
 البراك، عبد الرحمن: 228  
 البرهان الأرسطي التقليدي: 244  
 البرهان المنطقي التداولي الحديث: 244  
 البسطامي، أبو يزيد: 109، 825

اندماج الآفاق: 24، 32، 37  
 الأنساق اللغوية والنصية: 131  
 الإنسان الحيوان: 353، 354، 356،  
 357، 360، 361  
 الإنسان الكامل: 318، 353، 354،  
 355، 356، 357، 358، 359،  
 360، 361، 599، 679، 740،  
 760، 816، 869، 870  
 الإنسان الكبير: 286  
 الإنسان المتعالي: 361  
 الانفتاح: 33، 38، 52، 150، 448،  
 615، 616، 882  
 الانفصال: 91، 346، 703، 704،  
 813، 847  
 أهل الأثر: 109، 189، 200، 211،  
 379، 386، 487  
 أهل التجليات: 641، 746، 771  
 أهل التخيل: 603، 749  
 أهل الجنة: 199، 354، 400، 412،  
 531، 626، 635، 636، 723،  
 834، 849  
 أهل الحديث والأثر: 569، 572،  
 579، 754  
 أهل السفطة: 664، 674، 748، 754  
 أهل السنة: 119، 139، 140، 145،  
 146، 161، 167، 193، 200،  
 203، 218، 221، 224، 227،  
 229، 289، 462، 463، 533،  
 567، 569، 572، 617، 641  
 648، 649، 858  
 أهل القرآن: 288، 715  
 أهل الكتب القديمة: 120

التأويلية: 11، 32، 142، 143، 146،  
 216، 224، 245، 248، 249،  
 250، 253، 254، 261، 263،  
 264، 267، 277، 286، 295،  
 319، 369، 373، 395، 397،  
 407، 409، 453، 471، 547،  
 548، 549، 554، 556، 563،  
 564، 584، 586، 590، 643،  
 662، 771، 877، 879، 889  
 التبادل القصدي: 14، 95، 327، 603،  
 608، 773  
 التبادلات النصية: 131  
 التبادلية: 131، 150، 157، 163،  
 310، 311، 651، 805  
 التثليث في الصورة: 16، 815  
 التجربة الشعرية: 168، 698، 704،  
 719  
 التجريد: 322، 454، 455، 481،  
 889  
 التجسيم: 32، 36، 43، 115، 116،  
 117، 121، 200، 211، 212،  
 216، 218، 219، 220، 221،  
 223، 224، 233، 248، 251،  
 392، 396، 405، 406، 408،  
 409، 456، 536، 538، 646،  
 776، 878، 906  
 التجلي الإلهي: 334، 339، 422،  
 461، 509، 597، 600، 604،  
 610، 612، 618، 623، 627،  
 632، 640، 643، 696، 740

البصري، أبو الحسين: 568  
 البصري، الحسن: 87، 366، 436  
 البقاء: 35، 315، 322، 363، 439،  
 671، 684، 814، 819، 850،  
 854، 883  
 البقاعي، برهان الدين: 751  
 البلكفة: 462، 463، 675  
 بنت عمران، مريم: 357  
 بنو إسرائيل: 507  
 البنى التوسعية العميقة: 80  
 البنى القصدية للقراءة: 80  
 البنى القصدية للنص: 80  
 البنية القصدية: 28، 37، 157، 305،  
 310، 311، 338، 422، 476،  
 523، 591، 878  
 البنية القصدية للصورة: 878  
 بونتي، ميرلو: 20  
 البيهقي، الإمام أحمد بن الحسين: 112،  
 113، 201، 206، 267، 350،  
 389، 391، 400، 442، 557،  
 558، 724، 897  
 تأويل الأحاديث: 76، 391، 392  
 تأويل الاستواء: 406  
 تأويل التأويل: 165  
 تأويل الصورة: 11، 179، 245، 247،  
 251، 252، 253، 254، 255،  
 256، 259، 264، 266، 272،  
 277، 278، 280، 550، 554،  
 557  
 تأويل المأثور بالمأثور: 215  
 التأويل المتشابه: 177

- التراكم الهرمينوطيقي: 873  
الترجيح: 12، 51، 327، 370، 373،  
399، 428، 429، 431، 432،  
476  
الترمذي، محمد بن عيسى: 202، 297،  
391، 667، 670، 860  
التسامح الديني: 690  
التسليم بالمعنى المتعالي: 169  
التسمية: 148، 157، 213، 773،  
869  
التشابه: 47، 48، 52، 53، 122،  
127، 128، 130، 132، 133،  
143، 145، 150، 230، 232،  
256، 265، 280، 323، 332،  
539، 567، 739، 740، 741  
التشاجر: 80، 147، 153، 154،  
346، 347، 476، 509، 688  
التشبيه: 42، 43، 117، 120، 148،  
194، 195، 204، 207، 212،  
214، 216، 230، 233، 236،  
237، 239، 240، 241، 253،  
254، 256، 279، 306، 319،  
364، 369، 370، 371، 373،  
374، 392، 405، 406، 422،  
454، 458، 471، 479، 481،  
495، 538، 591، 644، 646،  
647، 679، 680، 714، 733،  
741، 762، 798، 814، 835،  
850، 870، 873، 874، 877،  
879، 889  
التشبيه المطلق: 675  
التشكّل اللغوي: 23
- تجلي الرب: 30، 107، 111، 113،  
153، 379، 464، 525، 527،  
536، 539، 547، 554، 621  
التحجير: 9، 82، 83، 96، 100،  
105، 106، 291، 598، 706،  
722، 727، 742، 810، 837،  
868  
التحديد: 42، 46، 243، 306، 454،  
455، 511، 595، 615، 681،  
798، 873، 889  
التحرك: 573، 744  
التحرير: 33، 35، 838، 840، 868  
التحقق: 25، 60، 68، 107، 285،  
314، 328، 375، 438، 494،  
501، 669، 691، 820  
التحول الإلهي: 579، 592، 595،  
601، 688  
التحول في صور: 541  
التخارج: 502، 567، 832، 840،  
890  
التخلق: 106، 180، 255، 346،  
470، 484، 642، 692، 706،  
738، 816  
التخليص: 46، 48، 163، 295،  
298، 327، 370، 684، 689،  
758، 850، 882  
التخييل: 483، 749، 834  
تدبير الله للعالم: 278  
تراث السلف: 647  
تراث هرمينوطيقي إسلامي: 38  
التراث الهرمينوطيقي الكلامي: 385،  
876

- ،780 ،790 ،793 ،860 ،863 ،871
- التعوذ: 116 ،420 ،549 ،553 ،637 ،813 ،886
- التعينات: 15 ،131 ،330 ،332 ،406 ،623 ،663 ،698 ،782 ،869 ،875 ،878 ،879
- التغيير: 49 ،283 ،539 ،555 ،561 ،584 ،585 ،590 ،762
- تفاضل الصحابة: 92
- التفاعلية: 32 ،94 ،105 ،154 ،241 ،242 ،744 ،791 ،796 ،808 ،809 ،817 ،873
- تفجير النصوص: 64 ،74 ،78 ،82 ،83 ،84 ،92 ،93 ،729
- التفسير: 74 ،114 ،125 ،126 ،193 ،215 ،246 ،360 ،393 ،422 ،432 ،496 ،539 ،544 ،546 ،568 ،580 ،852 ،903
- تفكيك النصوص: 38
- تفكيك النظام اللغوي: 163
- التفكيكية: 37 ،77 ،82
- التفويض: 10 ،12 ،163 ،164 ،165 ،166 ،167 ،168 ،169 ،246 ،369 ،432 ،538 ،572 ،914
- تفويض التفويض: 165
- التفويض المطلق: 168 ،169 ،246 ،572
- التقابل: 16 ،73 ،74 ،98 ،104 ،130 ،131 ،244 ،276 ،495 ،704 ،810 ،818 ،820 ،821
- تشومسكي، نعم: 131
- التشويش: 52 ،373 ،684 ،689 ،706 ،849 ،854 ،855
- التصوف الإشراقي: 115
- التصوف الهندي: 128
- التضاد: 9 ،100 ،103 ،239 ،346 ،347 ،350 ،488 ،489 ،490 ،663 ،666 ،675 ،676 ،677 ،686 ،688 ،690 ،713 ،790
- التضاييفية: 28 ،32 ،150 ،157 ،216 ،310
- التعارض: 163 ،244 ،248 ،277 ،428 ،443 ،487 ،488 ،856 ،857
- التعاون: 22 ،54 ،72 ،73 ،80 ،242 ،296 ،796 ،808
- تعبير الرؤيا: 59 ،75 ،416
- تعدد الفهم: 84
- تعدد النسب: 712
- التعددية اللانهائية: 81
- التعرف: 153 ،305 ،307 ،519 ،543 ،545 ،548 ،550 ،554 ،614 ،617 ،622 ،625 ،654 ،682 ،702 ،735 ،756 ،769 ،791 ،850 ،886 ،907
- التعطيل: 43 ،166 ،262 ،406 ،538 ،611 ،646 ،650 ،675
- التعلقات: 102 ،131 ،149 ،328 ،330 ،477 ،478 ،479 ،623 ،629 ،645 ،647 ،649 ،652 ،657 ،658 ،661 ،738 ،779

- التناصر: 131، 145، 451، 452، 453
- التناقض: 118، 168، 350، 441، 487، 550، 554، 612، 613، 666، 675، 676، 677، 686، 688
- تنزيه بلا تعطيل: 214
- التنزيه المطلق: 253، 399، 409، 456، 511، 538، 561، 623، 675، 736، 765، 770
- التنفيس: 837، 838، 840، 842، 864، 868
- التنمية: 33
- التوالج: 101، 495، 820، 830، 839، 840
- التوتر: 238، 239، 244، 306، 318، 361، 370، 456، 498، 521، 615، 683، 684، 702، 704، 797، 810، 818، 877، 880
- التوجه: 281، 299، 310، 311، 322، 334، 337، 371، 420، 475، 478، 485، 492، 567، 589، 590، 592، 647، 650، 651، 781، 782، 786، 795، 812، 861، 885
- التوحيدي، أبو حيان: 326
- التوراة: 110، 111، 121، 123، 124، 125، 133، 134، 135، 143، 144، 145، 205، 206، 408، 507، 913
- التوليد: 105، 712، 789، 836
- 833، 836، 838، 839، 840، 843، 856
- التقابل الضدي: 74، 104، 130، 131، 244، 836
- التقييد: 249، 250، 456، 511، 595، 612، 679، 681، 695، 737، 836، 863، 873، 878، 879
- التكوير: 101، 102، 425، 427، 457، 845
- التكوين: 54، 60، 61، 62، 79، 82، 100، 110، 133، 296، 298، 310، 354، 355، 408، 527، 704، 736، 737، 782، 787، 855، 884
- التلبس: 163، 283، 540، 572، 694، 805، 847، 882
- التلقي: 83، 86، 88، 95، 123، 242، 283، 290، 291، 404، 422، 432، 616، 733، 757، 758، 782، 889
- التلقي الروحي: 290، 291
- التلمساني، العفيف: 653، 748
- التلوين: 49، 70، 103، 491، 527، 685
- التمثيل: 43، 149، 214، 218، 220، 221، 222، 232، 233، 234، 251، 252، 260، 261، 265، 323، 370، 383، 454، 458، 834، 873، 876
- التمكين: 49، 70، 103، 401، 491
- التمييز، أبو الحسن: 226، 570



- ثقافة الاختلاف: 150
- الثقافة الأوربية: 38، 145
- الثنوية: 818
- ثوبان، (الصحابي): 385، 386، 448
- 453، 454
- الجابري، محمد عابد: 118، 119
- 126، 128، 138، 139، 140
- الجبرية: 175، 176
- الجدل: 22، 146، 161، 215، 224
- 249، 250، 264، 265، 420
- 476، 735، 882
- جدل الأضداد: 352، 680، 712
- 732
- الجدلية: 351، 397، 476، 754
- 795
- الجرجاني، الشريف: 55، 799، 808
- 904
- الجزار، أحمد محمود: 114
- الجسد: 459، 506، 799، 800
- 802، 803
- الجسد البرزخي: 802، 803
- جسم لا كالأجسام: 10، 218، 220
- 221، 222، 224، 227، 230
- 236، 237
- الجمال: 69، 268، 364، 642
- 724، 759، 785، 850، 887
- الجمالية: 29، 31، 58، 759
- جمالية التلقي: 57
- الجمع بين الضدين: 306، 346، 488
- 489، 672، 673، 677، 686
- 714، 735
- الجمعية: 13، 88، 90، 147، 310
- 311، 312، 313، 318، 340
- 342، 346، 355، 359، 363
- 364، 483، 487، 502، 615
- 726، 755، 841، 846
- الجنيد، أبو القاسم: 25، 288، 374
- 517، 676، 685، 760، 808
- 885
- الجهمية: 69، 73، 135، 140، 146
- 166، 193، 200، 203، 205
- 217، 223، 228، 231، 250
- 264، 403، 406، 407، 419
- 424، 429، 431، 434، 436
- 442، 443، 444، 445، 449
- 451، 454، 490، 533، 577
- 604، 611، 619، 653، 673
- 750، 776، 858، 860
- الجواب البرزخي: 13، 143، 487
- 494، 892
- الجواربي، داود: 218، 220، 221
- 224
- الجواربية: 221
- الجويني، أبو المعالي: 570
- جيل التابعين: 94
- جيل الصحابة: 94
- الجيلاني، عبد القادر: 436
- الجيلي، عبد الكريم: 302، 799
- جينالوجيا الأديان: 123
- جينيت، جيرار: 131، 145
- الحال: 13، 58، 126، 134، 263
- 279، 305، 316، 344، 475
- 493، 498، 499، 500، 520

حديث الشفاعة: 528، 722، 723،  
741، 791

الحديث الصحيح: 65، 88، 116،  
125، 137، 141، 161، 192،  
210، 215، 337، 417، 458،  
511، 535، 581، 617، 629،  
765، 861

حديث الصورة: 106، 110، 111،  
113، 115، 116، 118، 119،  
123، 124، 126، 128، 133،  
134، 137، 139، 140، 141،  
142، 143، 144، 147، 148،  
162، 168، 175، 180، 183،  
185، 186، 187، 189، 192،  
194، 198، 212، 217، 219،  
223، 227، 228، 245، 260،  
264، 265، 271، 274، 275،  
277، 278، 279، 282، 307،  
320، 328، 329، 342، 373،  
385، 394، 409، 527، 528،  
536، 543، 769، 882

الحديث القدسي: 73، 267، 293،  
315، 423، 472، 600، 696،  
720، 732، 797، 823

الحديث المتشابه: 177  
الحرية: 33، 105، 106، 176، 177،  
362، 669، 726، 746، 780،  
828، 837، 842، 844، 913

الحرية المنتجة: 105

الحس التمثيلي: 32

الحسابية: 750، 751، 754

الحشوية: 145، 289، 432

522، 554، 555، 581، 588،  
589، 593، 594، 613، 638،  
681، 695، 696، 768، 776،  
828، 831، 848

الحجاب: 14، 16، 30، 303، 313،  
318، 327، 418، 493، 505،  
508، 597، 628، 630، 631،  
632، 633، 639، 702، 801،  
806، 812، 813، 814، 820

حجاب الألوهية: 11، 312  
الحدائث: 33، 130، 150، 494،  
755، 756، 888، 916

حدوث الصفات: 648  
الحدوث الظهوري: 77  
حدوث الكلام: 61، 77  
حدوث الكون: 62  
حديث الإدلاء: 860، 862، 864  
الحديث الإسلامي: 131

حديث التجلي: 13، 112، 527،  
528، 533، 534، 540، 541،  
542، 547، 549، 550، 552،  
554، 556، 557، 558، 561،  
579، 588، 592، 594، 599،  
603، 604، 608، 610، 611،  
612، 613، 615، 617، 619،  
620، 621، 624، 625، 626،  
627، 628، 657، 663، 686،  
691، 723، 757، 819، 886

حديث جبريل: 50، 324، 481، 482،  
834

حديث الدجال: 424، 547، 667

- حشوية أهل السنة: 221
- الحضارات الفارسية: 135
- الحضرة الإلهية: 842، 821، 336
- الحضرة الإنسانية: 646، 470، 336
- حضرة الديمومة: 887
- الحضرة العيسوية: 755
- الحضرة المحمدية: 755
- الحضور: 319، 311، 238، 19، 450، 472، 493، 501، 502، 503، 504، 505، 508، 563، 597، 666، 695، 763، 814، 855، 856، 892
- الحقائق الإلهية: 491، 488، 360، 642، 674، 679، 680، 783، 834، 868
- الحقائق البرزخية الكونية: 686
- الحقائق البينية: 665، 646، 501، 674، 677، 740، 746، 752
- حقوق الإنسان: 690، 35
- حقيقة أحدية جامعة: 815
- الحقيقة الاعتبارية البرزخية: 750، 36، 792
- الحقيقة الإلهية: 510، 469، 135، 690، 705، 722، 762، 883
- الحقيقة الإلهية الرحمانية: 722
- الحقيقة البرزخية: 615، 342، 302، 658، 666، 682، 698، 703، 816، 835
- الحقيقة الخضرية: 728، 720
- حقيقة ذاتية مطلقة: 815
- الحقيقة الشرعية: 722، 718، 690
- الحقيقة الفطرية: 745
- حقيقة متعيّنة مقيدة: 815
- الحقيقة المحمدية: 759، 758
- الحقيقة المطلقة: 717، 341، 21
- الحقيقة الوجودية: 722، 716، 615، 750، 765، 883
- الحُكم: 89، 87، 47، 39، 34، 105، 110، 112، 136، 164، 188، 196، 216، 218، 262، 290، 307، 335، 362، 371، 391، 398، 471، 473، 475، 499، 633، 634، 653، 658، 660، 661، 674، 676، 677، 696، 697، 709، 710، 713، 714، 718، 725، 727، 733، 741، 742، 743، 748، 750، 756، 757، 762، 765، 770، 775، 777، 819، 826، 827، 829، 833، 877، 905، 906، 907، 916
- الحلاج، حسين بن منصور: 107، 71، 110، 114، 119، 123، 127، 139، 150، 654، 824، 832، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 854، 855، 906
- الحلول: 274، 262، 238، 66، 287، 510، 600، 623، 641، 655، 776، 782، 869، 870
- الحلول المكاني: 870
- الحلولية: 674، 653، 649، 608، 748، 770

- الخرّاز، أبو سعيد: 489، 665، 685، 687
- الخرافات: 107، 416
- خروج الدجال: 667
- الخضر: 125، 452، 717، 718، 719، 720، 727، 728، 729، 730، 734، 737
- الخطاب: 11، 30، 31، 42، 52، 59، 110، 181، 194، 195، 213، 217، 249، 255، 269، 281، 282، 283، 319، 373، 411، 418، 430، 443، 477، 517، 540، 584، 703، 891، 904
- الخطاب البدئي الأصيل للوحي: 282
- الخطاب الديني: 31
- خطاب النبوة: 282
- خطاب الوحي: 239، 250، 330، 759، 889
- الخفاء: 97، 320، 372، 476، 628، 630، 707، 832
- الخلفاء الراشدون: 755
- خلق آدم: 11، 29، 31، 110، 111، 115، 118، 121، 124، 134، 153، 159، 171، 172، 173، 174، 175، 177، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 189، 190، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 203، 205، 210، 217، 219، 222، 225، 227، 228، 253، 267، 268، 270، 271، 272
- الحنابلة: 145، 224، 225، 226، 395، 396، 479، 567، 616، 648، 649
- الحنبلي، عبد الوهاب: 200
- حنفي، حسن: 19، 35، 62، 109، 120، 237، 238، 239، 240، 243، 315، 316، 868، 869
- الحوار: 26، 51، 53، 73، 132، 153، 154، 155، 156، 296، 366، 729، 805، 838، 877، 885
- حوار الأديان: 132
- حوار الحضارات: 155
- الحوارية: 34، 105، 131، 132، 153، 154، 155، 157، 317، 476، 868، 873، 890
- الحيرة: 15، 41، 49، 295، 370، 374، 375، 376، 410، 458، 465، 495، 516، 522، 526، 527، 613، 684، 691، 707، 720، 731، 736، 744، 745، 746، 747، 748، 751، 754، 755، 852
- حيوانية الإنسان: 354
- حيوانية الدار الآخرة: 354
- خبر آحاد: 214
- الخبرة: 289، 329، 719، 869
- ختم النبوة: 129
- ختم الولاية: 129، 756
- الخدري، أبو سعيد: 411، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 620، 667، 678، 723، 853

الدليل: 74، 147، 325، 326، 350،  
 439، 552، 566، 567، 598،  
 610، 611، 632، 704، 810،  
 817، 865  
 الدليل الأنطولوجي للوجود الإلهي: 147  
 الدهرية: 135، 174، 178  
 دوران، جليبر: 131، 575  
 دوفران، ميكل: 20  
 دولوز، جيل: 81  
 الديمقراطية: 33، 35  
 دينامية الحجاب: 632  
 ديناميّة الصورة: 13، 367، 493،  
 561، 587، 683، 686  
 الذات الإلهية: 42، 43، 201، 249،  
 250، 336، 343، 384، 406،  
 606، 607، 625، 639، 676،  
 680، 867، 874  
 الذات المتعالية: 287، 473، 539،  
 556، 561، 562، 567، 588،  
 645، 679، 765، 772، 780،  
 869  
 ذو النون المصري: 350  
 الذوق: 53، 86، 93، 289، 329،  
 464، 719، 811، 812، 828،  
 848  
 الرابطة الروحية: 809  
 الرازي، الفخر: 165، 178، 183،  
 197، 202، 222، 245، 248،  
 253، 255، 260، 261، 265،  
 283، 399، 409، 410، 443،  
 533، 543، 550، 551، 562،  
 563، 568

273، 276، 277، 278، 286،  
 287، 288، 305، 328، 331،  
 332، 340، 343، 344، 345،  
 347، 363، 379، 402، 410،  
 528، 538، 672، 843  
 الخيار البرزخي الوسطي: 43  
 الخيال: 11، 15، 75، 95، 151،  
 243، 305، 306، 323، 326،  
 327، 347، 351، 361، 362،  
 380، 410، 413، 414، 473،  
 474، 475، 477، 496، 514،  
 515، 516، 517، 633، 674،  
 693، 695، 709، 733، 734،  
 750، 751، 752، 753، 754،  
 762، 763، 799، 801، 802،  
 810، 818، 828، 833، 835،  
 836، 837، 852، 901  
 دار التكليف: 694  
 دار الجزاء: 546، 547، 694  
 الدارقطني، الحافظ: 389، 448، 449،  
 450، 451، 528، 635  
 الدارمي، أبو سعيد: 205، 403، 413،  
 538، 643، 853  
 الدائرة الهرمينوطيقية: 42، 88، 241،  
 329، 330، 559، 728، 744،  
 746، 873، 885  
 دجال أخروي: 546  
 الدجال الدنيوي: 546  
 دحية الكلبي: 235، 339، 483، 759،  
 801  
 دريدا، جاك: 24، 38، 78، 150،  
 163، 853، 857، 870، 890

795، 796، 821، 833، 839،  
845، 852

الرؤية العيانية للذات: 622

الرؤية في صورة: 12، 379، 386،  
393، 394، 395، 398، 410،

453، 502، 514، 527

الرؤية الموسوية: 12، 460، 493،  
498، 501، 507، 508

الرؤية الهرمينوطيقية: 34

ريكور، بول: 20، 24، 56، 157

الزاغوني، أبو الحسن: 570

زمن البعثة النبوية: 84

سارتر، جان بول: 20، 150

السالمية: 570

ستروس، كلود ليفي: 131

السفل: 770، 840، 861، 862،  
863، 864، 865، 867

السَّقَطِيّ، السَّرِيّ: 517

سلف الأمة: 83، 421

السلفية: 83، 84، 85، 90، 92،  
108، 132، 134، 164، 202،

203، 222، 234، 250، 281،

396، 407، 584، 647، 648

السلم: 132، 295، 296

السلمي، عبد الرحمن: 41، 834

سليمان، النبي: 682

السماع: 22، 23، 61، 62، 64، 95،  
449، 830، 891

السند الروحي المباشر: 54، 109

السهورودي، شهاب الدين: 397، 749

السهورودي المقتول: 749

الرافضة: 210، 279

رامبو، آرثير: 326

الرباطي، أبو عبد الله أحمد بن سعيد:  
609

الرحم المولدة: 97، 789

رحمانية: 60، 722، 727، 786، 788

الرحمة: 57، 68، 70، 87، 96،  
100، 157، 294، 336، 478،

538، 549، 550، 699، 710،

719، 720، 722، 724، 726،

804، 837

الرحمة الإلهية: 294، 720، 722

الرحمة العامة الامتنانية: 722

الرحمية: 15، 70، 74، 722، 723،  
760، 789

رمزية الدليل الثقافية: 74

الرواة الثقاة: 207، 290، 431

الروايات الإسرائيلية: 207، 430

الروح المدبرة: 11، 253، 274، 277،  
278، 279

الرؤى: 74، 410، 412، 414، 416،  
417، 420، 556، 636، 785

الرؤية البرزخية: 10، 12، 143، 447،  
735

الرؤية البصرية: 605، 606، 607،  
608، 620، 640

الرؤية البصرية العيانية: 605، 607،  
608

رؤية الحق: 364، 415، 420، 424،

442، 455، 466، 469، 475،

510، 558، 606، 615، 618،

628، 629، 632، 687، 750،

- السوفسطائية: 15، 544، 665، 748، 749، 750، 751، 754
- سوق الجنة: 667، 668، 669
- سوق الصور: 14، 667
- السياسة الفارسية: 127
- السياق: 12، 23، 194، 277، 409، 412، 424، 555، 765، 776
- السيمائية: 37
- الشافعي، الإمام: 185، 570، 722
- الشأن: 26، 148، 559، 596، 789، 888
- الشبهة: 46، 49، 76، 115، 118، 151، 207، 517، 567
- الشرائع الرومانية: 127
- الشرع الموسوي: 719
- الشعر الجاهلي: 209
- الشعراني، عبد الوهاب: 267، 349
- الشعور: 19، 23، 24، 30، 31، 37، 52، 59، 105، 242، 305، 414، 415، 472، 473، 477، 478، 608، 695، 697، 818، 835، 851، 871، 877، 878
- الشعور الديني: 105
- الشفعية: 312، 358، 666، 793
- الشكل الصوتي للـدال اللغوي: 74
- شلايرماخر، فريدريش: 281
- الشهود البصري: 104
- شهود الحق: 355، 597، 811
- شهود الربوبية: 318
- شهود العبودية: 318، 805
- شودكوفيتش، ميشيل: 18، 123
- الشؤون: 138، 148، 153، 333، 371، 473، 491، 493، 521، 579، 583، 585، 589، 590، 595، 657، 683، 684، 686، 692، 729، 733، 769، 836، 887
- الشيعة: 114، 115، 121، 122، 139، 146، 194، 219، 221، 567، 617، 623
- الصابئة المتفلسفة: 282
- صاحب الشريعة: 432، 557، 718، 728
- صاحب الولاية: 718
- الصحابة: 64، 82، 84، 86، 92، 93، 94، 99، 118، 134، 140، 165، 167، 204، 207، 418، 425، 428، 429، 436، 439، 441، 448، 457، 482، 483، 488، 532، 604، 605، 755، 801
- صاحح السنن: 115
- صحف هرمس: 121
- الصفات المتشابهة: 45، 169، 241، 330، 335
- الصلاة المقسومة: 16، 73، 74، 806، 807
- الصوت: 37، 74، 346، 448، 449، 494، 827، 857
- الصور المنطقية البرهانية: 238
- الصور النمطية: 141
- صورة آدم الجسمية: 278
- صورة أدنى: 107، 540، 621

،242 ،241 ،240 ،239 ،238  
244

الصورة المحمدية: 755

الصوفية: 37 ،41 ،53 ،54 ،63 ،110 ،109 ،108 ،107 ،106 ،111 ،112 ،113 ،116 ،123 ،129 ،132 ،146 ،150 ،153 ،222 ،234 ،288 ،289 ،292 ،315 ،374 ،396 ،398 ،420 ،426 ،464 ،488 ،496 ،501 ،551 ،559 ،570 ،585 ،596 ،612 ،617 ،641 ،646 ،653 ،665 ،672 ،673 ،676 ،717 ،747 ،749 ،751 ،771 ،772 ،774 ،776 ،77 ،780 ،799 ،822 ،830 ،838 ،841 ،876 ،878 ،883

الصوفية الوجودية: 749

الضمائر: 201 ،319 ،320 ،321 ،324 ،327 ،425 ،457 ،458 ،539 ،541 ،543 ،548 ،882

الضمير المستشكل: 10 ،11 ،140 ،179 ،180 ،181 ،189 ،193 ،194 ،197 ،198 ،199 ،200 ،203 ،208 ،210 ،211 ،215 ،216 ،228 ،239 ،245 ،295 ،298 ،305 ،306 ،307 ،311 ،316 ،318 ،327 ،328

الطائفة الوجودية: 665 ،749

الطبايعون: 173 ،178

الصورة الإلهية: 32 ،36 ،39 ،110 ،131 ،132 ،135 ،136 ،137 ،138 ،157 ،273 ،276 ،277 ،288 ،297 ،303 ،304 ،308 ،316 ،317 ،336 ،340 ،341 ،343 ،344 ،346 ،352 ،356 ،360 ،361 ،363 ،369 ،380 ،412 ،428 ،596 ،642 ،663 ،676 ،679 ،686 ،691 ،726 ،733 ،740 ،802 ،803 ،876 ،889 ،890 ،891

صورة الألوهية: 11 ،312

الصورة الإنسانية: 11 ،29 ،33 ،36 ،136 ،154 ،156 ،241 ،274 ،276 ،277 ،278 ،303 ،304 ،308 ،317 ،318 ،340 ،343 ،356 ،364 ،691 ،837 ،838 ،839 ،840 ،841 ،842 ،843 ،844 ،851 ،852 ،855 ،881

صورة الإنكار: 13 ،543 ،545 ،663 ،735 ،768

الصورة البرزخية: 342 ،669 ،680 ،841

صورة شاب: 380 ،389 ،390 ،391 ،393 ،394 ،395 ،442 ،443 ،452 ،454

الصورة العيسوية: 322 ،325 ،755

الصورة الفنية الأدبية: 238

صورة لا كالصور: 10 ،214 ،221 ،222 ،223 ،224 ،226 ،227 ،228 ،229 ،232 ،236 ،237



عالم البرزخ: 75، 527، 674، 681، 815	الطبراني، سليمان بن أحمد: 58، 189، 190، 193، 200، 201، 413، 482
عالم البعث: 31، 527	
عالم الخلق: 31، 274، 275، 276، 282، 278	طرق الحديث: 195، 381، 386، 387، 528، 533، 834
عالم الشهادة: 252، 253، 521، 607، 609، 636، 666	الظاهر في المظاهر: 302، 320، 321، 339، 341، 343، 454، 474، 484، 573، 591، 596، 605، 608، 622، 641، 643، 653، 657، 658، 708، 753، 768، 885
العالم الصغير: 286	
عالم الغيب: 31، 253، 521، 636، 666	
عالم اللاهوت: 644	
العالم المحسوس: 481، 669، 877	
العالم المعقول: 877	الظهور: 13، 15، 23، 46، 47، 62، 73، 98، 130، 143، 148، 157، 162، 163، 217، 238، 301، 304، 325، 327، 342، 370، 371، 466، 470، 478، 484، 491، 493، 498، 501، 502، 507، 525، 589، 590، 591، 593، 594، 595، 596، 600، 605، 609، 622، 623، 634، 638، 644، 645، 650، 652، 664، 669، 676، 690، 692، 702، 704، 706، 707، 708، 710، 711، 725، 735، 737، 739، 745، 752، 764، 768، 779، 780، 781، 782، 785، 786، 788، 791، 796، 799، 811، 812، 817، 832، 837، 838، 840، 859، 865، 868، 870، 875، 876، 879، 880، 882، 885، 888، 890
عالم الملكوت: 252، 253، 527، 841	
عالم الناسوت: 644	
عالم النشأة: 527	
العالم الوجودي: 8، 33، 367	
عائشة، أم المؤمنين: 328، 389، 427، 428، 429، 430، 433، 438، 439، 441، 457، 458، 470، 471، 487	
العبادات: 118، 153، 326، 652، 818	
عبد الجبار، القاضي المعتزلي: 193	
عبد الحق، منصف: 22، 37	
عبد الخالق، عبد الرحمن: 116	
العبودية: 105، 266، 312، 313، 314، 317، 318، 352، 732، 733، 767، 805، 808، 841	
العبودية العقيمة: 105	

- العقيدة السلفية: 407  
العقيدة الصحيحة: 43، 108، 534  
عقيدة الصفاتية: 604  
عقيدة الصوفي: 607  
عقيدة المعاد: 545، 547  
عكرمة، مولى ابن عباس: 380، 381، 391، 392، 395، 396، 425، 436، 442، 443، 444، 452  
العلامة: 16، 107، 111، 250، 283، 517، 532، 550، 553، 594، 596، 597، 601، 617، 625، 643، 757، 763، 766، 767، 848  
العِلْم الإلهي: 81، 599، 740، 741، 742، 747، 754  
العلم بالتجليات المفتوحة: 596  
العلم بالعلامات المغلقة: 596  
علم التأويل: 165  
علم التجليات: 148، 149، 151، 343، 607، 871، 877، 878، 880  
علم الحقائق الدنية: 718  
العلم الشرعي: 720  
علم الكلام: 43، 107، 113، 122، 141، 146، 240، 245، 251، 414، 868، 869  
العلم اللدني: 720  
علم المعقولات: 246  
علماء الرسوم: 109، 289، 290، 291، 468، 771، 772  
علماء الظاهر: 83، 771، 772
- العدم: 7، 27، 62، 243، 262، 491، 502، 535، 690، 695، 825  
العدم المحض: 48، 213، 535  
العدم المطلق: 243  
العرفان: 17، 108، 115، 141، 150، 316، 613، 747، 748، 754، 814، 815، 880، 915  
العرفان الصوفي: 748  
العرفانية: 15، 113، 122، 365، 748، 820  
العصية: 226  
العصر الباروكي: 81  
عفيفي، أبو العلا: 110، 111  
عقائد باطنية: 108  
عقائد اليهود: 392، 393، 536  
العقل الإلهي: 408  
العقيدة: 35، 43، 47، 108، 118، 119، 127، 128، 133، 238، 407، 419، 425، 444، 461، 534، 549، 556، 557، 559، 594، 623، 654، 665، 733، 770، 868، 869، 908، 912  
عقيدة التجسيم: 536  
عقيدة التنزيه: 394، 399، 444، 538، 539، 561، 675  
عقيدة التنزيه المطلق: 399، 538، 561، 675  
عقيدة التوحيد: 42، 44، 167، 407، 617، 899، 914  
عقيدة الرؤية: 533، 608  
عقيدة رؤية الذات: 631

- العلة: 15، 188، 196، 197، 271، 293، 298، 315، 686، 691، 742، 743، 843
- علوم التصوف: 41، 108، 315، 717
- علوم الحديث: 108
- العلوم الشرعية: 414
- العماء: 240، 513، 586، 779
- عهد الرسول: 199، 280
- العهد القديم: 110، 115، 121، 122، 134، 408، 507
- عياض، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: 542
- عيسى عليه السلام: 89، 257، 321، 322، 325، 350، 393، 530، 802، 897
- العين: 15، 36، 50، 73، 98، 270، 271، 301، 302، 308، 317، 321، 322، 323، 327، 332، 334، 336، 373، 376، 436، 437، 441، 466، 476، 499، 515، 516، 520، 521، 526، 587، 589، 594، 606، 643، 651، 658، 663، 671، 677، 692، 695، 698، 699، 714، 718، 725، 734، 743، 760، 790، 793، 813، 818، 824، 846، 851، 855، 868، 870، 874، 887
- عين الإخفاء: 815
- عين الذات: 147، 321، 483، 484، 590، 593، 649، 650، 662
- غادامر، هانس غيورغ: 23، 24، 26، 34، 61، 135، 162، 281، 889
- غروندان، جان: 21
- الغزالي، أبو حامد: 44، 45، 53، 206، 233، 234، 239، 240، 241، 242، 251، 262، 274، 275، 276، 277، 278، 281، 282، 283، 409، 597، 598، 789، 810، 811
- الغزالي، محمد: 206
- الغفاري، أبو ذر: 349، 426، 428، 434، 465، 621، 853، 860
- غنوصية: 108، 137
- الغنيمي، نجاح محمود: 396
- غولدزيهر، إغناطس: 107، 127، 128
- الغيرية: 78، 103، 151، 162
- الفارابي، أبو النصر: 749
- الفارماكون: 853
- الفتنة: 47، 83، 109، 352، 545، 546، 804
- الفراء الحنبلي، القاضي أبو يعلى: 224، 225، 226، 236، 390، 431
- الفرع: 98، 99، 318، 857، 865
- الفرق الإسلامية: 107
- الفرقان: 118، 203، 266، 270، 298، 311، 372، 384، 464، 466، 661، 715، 897
- فرقة البيانية: 221
- فرقة الكرامية: 221، 567
- فرقة الكلاية: 570
- فرقة المغيرية: 221
- الفرقة الناجية: 43، 216، 460، 547

153، 157، 169، 170، 338،  
 589، 761، 773، 845، 878  
 فينومينولوجيا الصورة: 19، 20  
 قانون التأويل: 11، 248، 255، 281،  
 283  
 قانون الخطاب: 11، 255، 281،  
 282، 283  
 قانون الطبيعة: 173  
 القبض: 16، 492، 493، 502، 520،  
 844، 868، 880، 883، 889  
 القبض: 14، 105، 519، 520، 671،  
 674، 738، 837، 844، 846،  
 852  
 القبول: 34، 156، 242، 243، 253،  
 265، 310، 334، 386، 416  
 420، 423، 430، 660، 688  
 689، 709، 716، 758، 786  
 795، 912  
 القدرة الإلهية: 278، 579، 788  
 القدرة: 175، 176، 178، 205  
 القراءة البرزخية: 11، 32، 44، 46،  
 50، 51، 53، 142، 143، 146  
 285، 286، 295، 299، 321  
 328، 354، 373، 491، 588  
 591، 592، 599، 605، 607  
 608، 611، 620، 621، 622  
 623، 627، 633، 645، 660  
 662، 717، 722، 726، 729  
 756، 760، 773، 790، 791  
 808، 821، 826، 831، 873  
 876، 878، 889، 890، 891

فرقة الهشامية: 218، 221، 568  
 الفساد العقلي: 677  
 فقدان: 30، 260، 263، 505،  
 507، 508، 509، 519، 566  
 632، 695، 763، 791، 824،  
 893  
 الفلسفات الشرقية القديمة: 119  
 فلسفات ما بعد الحداثة: 130  
 الفلسفة الأفلاطونية الجديدة: 128  
 فلسفة التأويل: 17، 37  
 فلسفة الوجود: 37  
 فن الرواية: 116  
 الفناء: 36، 62، 109، 114، 315،  
 316، 322، 506، 811، 813  
 814، 849، 850  
 الفهم: 16، 20، 21، 22، 23، 24،  
 25، 26، 27، 29، 34، 38، 42  
 43، 51، 52، 53، 54، 59، 61  
 63، 64، 69، 80، 84، 85، 86  
 87، 88، 89، 91، 92، 94، 95  
 157، 166، 167، 240، 251  
 286، 290، 327، 328، 329  
 330، 331، 358، 373، 422  
 458، 494، 650، 702، 706  
 719، 740، 744، 754، 756  
 758، 760، 764، 810، 819  
 821، 830، 878، 885، 886  
 889، 892، 916  
 فويرباخ، لودفيغ: 135، 136  
 الفينومينولوجيا: 19، 20، 21، 26،  
 37، 120، 149، 150، 151

- 476، 523، 589، 591، 624،  
638، 734، 765، 774، 782،  
878، 805، 786  
القصة القرآنية: 464، 717  
القواعد الهرمينوطيقية لأهل الحديث:  
214  
القونوي، صدر الدين: 653  
القياس: 195، 230، 231، 232،  
278، 365، 417، 738، 739،  
741، 742، 870  
القياس الأرسطي: 230  
كأنه هو: 322، 519، 682  
الكتابات الأصولية الشيعية: 115  
الكتابة: 22، 23، 37، 38، 44، 45،  
131، 145، 346، 426، 706  
825، 856، 857، 887، 916  
كتب السنن: 115، 200، 210، 678  
الكتب المقدسة: 123، 895  
الكرخي، أبو الحسن: 570  
كريستيفا، جوليا: 131، 150، 888  
الكشف: 21، 22، 32، 88، 91،  
150، 289، 292، 328، 341،  
352، 358، 374، 464، 478،  
494، 509، 598، 599، 614،  
633، 686، 732، 737، 849،  
892  
الكشف الصوفي: 22  
كعب الأحبار: 115، 204، 206،  
429، 430، 449، 536، 635  
الكليات اللغوية: 131  
كوربان، هنري: 37، 121، 122،  
145، 155  
القراءة التأويلية: 11، 32، 142، 146،  
216، 224، 245، 249، 250،  
253، 254، 260، 261، 263،  
264، 265، 267، 272، 344،  
395، 453، 547، 548، 554،  
556، 563، 564، 584، 590،  
643، 650، 662، 743، 769،  
877، 879  
القراءة التضافية البرزخية التخيلية: 216  
القراءة التفجيرية: 77، 82  
القراءة التمثيلية التشبيهية: 286، 295،  
877  
القراءة المرجعية: 10، 83، 85، 142،  
145، 172، 216، 217، 221،  
263، 281، 387، 405، 556،  
566، 578، 579، 584، 585،  
590، 603، 604، 605، 607،  
609، 610، 611، 613، 620،  
621، 627، 633، 658، 660،  
661، 664، 670، 743، 769،  
879  
القراءة الرحمانية: 788  
القرن الأول للهجرة: 433  
القرن الثالث الهجري: 109، 124،  
395، 577  
القرن الثاني الهجري: 218  
القرن السابع الهجري: 121، 147  
القسم العقلية: 100، 151، 306،  
364، 573، 658، 805، 815،  
840  
القصدية: 28، 32، 80، 157، 305،  
310، 311، 338، 339، 422

المتصوفة: 110، 111، 390، 397،  
533، 398

المتكلمون: 94، 120، 146، 162،  
166، 188، 216، 221، 222،  
224، 227، 230، 238، 268،  
323، 329، 420، 438، 457،  
488، 539، 543، 567، 646،  
706، 769، 874، 875، 914

متن الحديث: 117، 140، 190، 205،  
381، 448، 619، 620

المِثْل: 11، 46، 101، 232، 233،  
234، 236، 237، 241، 252،  
325، 395، 639، 640، 641،  
642، 646، 661، 699، 739،  
851

المِثْل الأعلى: 232، 234، 639،  
640، 641، 642

المجال الصوفي: 107

المجالي: 138، 340، 479، 499،  
501، 517، 539، 600، 606،  
623، 628، 630، 643، 655،  
663، 764

المجتهد النقلي: 291

المجسمة: 145، 218، 220، 224،  
227، 261، 262، 461، 555،  
561

المجلى: 129، 135، 138، 310،  
340، 467، 499، 653، 725،  
739، 756، 764، 765، 876،  
882

المحاوره: 242، 805، 820، 885

الاشعور الجمعي الإنساني: 131

لاكان، جاك: 552

اللاهوت الإسلامي: 414

اللاهوتي الناسوتي: 131

اللعبة: 28، 34، 153، 238، 315،  
882، 883، 891

لقمان، الحكيم: 125، 505

اللوح المحفوظ: 121، 182، 268،  
276

ليس هو: 17، 30، 88، 151، 243،  
306، 315، 338، 375، 448،  
514، 520، 523، 554، 585،  
639، 648، 682، 695، 707،  
741، 762، 782، 801، 833،  
836، 863، 869، 877، 881

ليفيناس، إيمانويل: 20، 150، 151،  
408، 811، 845، 863

ما بعد الحداثة: 130، 494، 888،  
916

ما قبل البعثة المحمدية: 133

الماتريديّة: 534، 551

المازري، محمد بن علي: 201، 226،  
227

المآل: 56، 451، 498، 500، 501

الماهية: 23، 151، 180، 182،  
748، 779، 782، 857، 869،  
882

مبدأ التكفير: 534

مبدأ عدم التناقض: 677

المتجهمه: 421

متشابه القرآن: 92

- المحو: 145، 240، 294، 476،  
498، 504، 511، 521، 639،  
705، 734، 737، 768، 825،  
832، 852، 856، 887  
المدرسة الظاهرية: 741  
مدرسة الوجود: 712  
المذاهب الإسلامية: 113، 216  
مذهب ابن تيمية: 649  
مذهب الأشاعرة: 754  
مذهب أفلاطون: 754  
مذهب أفلوطين: 754  
مذهب أهل الحديث: 754  
مذهب تأويل الحديث: 192  
مذهب الجمهور: 216  
مذهب جمهور السلف: 187  
مذهب الحسانية: 751  
مذهب السلف: 245، 647، 675  
مذهب السوفسطائية: 749  
مذهب المعتزلة: 754  
المرآة: 132، 241، 299، 301،  
303، 334، 455، 469، 471،  
598، 622، 668، 727، 759،  
776، 781، 793، 799، 801،  
855، 886  
المرآة المحمدية: 132، 455، 469،  
471، 727، 759، 886  
مرايا: 60، 129، 132، 418، 469،  
484، 495، 698، 743، 793  
مرتبة العوام: 44، 87، 225، 226،  
240، 251، 291  
المرجعية الرمزية: 787  
المرجعية السلفية: 83، 85، 647، 648
- المركز: 102، 120، 244، 867  
مركزية الاختلاق الإنساني: 136  
مركزية الخلق الإلهي: 136  
مركزية القرآن: 19  
المريسي، بشر: 403، 537، 538،  
643  
المسار الهرمينوطيقي التأصيلي: 31  
مسائل التوحيد: 32  
مسلم، (الإمام): 161، 185، 186،  
192، 323، 382، 393، 405،  
411، 412، 413، 424، 429،  
430، 472، 528، 529، 531،  
532، 541، 755، 797، 807  
المسيح، بن مريم: 322، 323، 802  
المشبهة: 145، 174، 218، 220،  
289، 296، 369، 370، 393،  
432، 800  
المشترك الإلهي الإنساني: 131  
المشترك الديني: 132، 138  
المشكل الهرمينوطيقي: 30، 591  
مصادر الحديث: 113  
المصادر العقيدة الإسلامية: 141  
المضاهاة: 72، 95، 241، 242،  
263، 275، 276، 307، 336،  
856  
المطلق: 12، 136، 164، 168،  
169، 253، 264، 306، 399،  
406، 409، 428، 434، 441،  
442، 444، 447، 454، 456،  
561، 572، 623، 675، 717،  
757، 813، 833، 835، 837،  
840، 842، 868، 870، 883

- المعطلة: 223، 406، 434، 577،  
910، 673، 611  
المعنى التأويلي: 32  
المعية: 31، 95، 331، 478، 495،  
647، 648، 858  
المغايرة: 78، 103، 104، 144،  
150، 236، 323، 325، 326،  
342، 343، 415، 790، 812،  
877، 882  
مفاهيم التفكيك: 37  
مفهوم الأثر والطروس: 37  
مفهوم البنية القصصية: 28، 37، 157،  
305، 310، 311، 338، 422،  
476، 523، 591، 878  
مفهوم التأجيل: 38  
مفهوم الخلافة: 538  
مفهوم الدازاين: 38  
مفهوم الدائرة الهرمينوطيقة: 37  
مفهوم الطية: 81  
مفهوم القراءة الجمع: 37، 52، 286  
مفهوم المنازلة: 795  
مفهوم النص المتعدد: 37  
مقام الإحسان: 682، 733  
مقام الرسالة: 718  
مقام العارف الكامل: 710  
مقام الولاية: 718  
المقامات الروحية: 705  
مقولات العقل: 673  
المكتتب، عبيد: 219  
المكر الأنطولوجي: 847، 851  
المكي، أبو طالب: 607  
ملاحدة الصوفية: 749
- المظاهر: 13، 148، 301، 302،  
343، 420، 473، 474، 484،  
595، 599، 605، 652، 653،  
654، 657، 658، 711، 725،  
775، 811، 838، 878، 879  
المعارضة: 145، 463  
المعتزلة: 139، 146، 193، 194،  
201، 221، 236، 316، 421،  
439، 462، 479، 535، 551،  
570، 617، 619، 672، 673،  
754، 914  
المعتقدات الفرعونية: 135، 138  
المعتقدات القديمة السومرية: 138  
المعتقدات اليونانية: 138  
المعرفة: 15، 25، 29، 75، 86، 87،  
93، 136، 169، 235، 241،  
289، 303، 304، 305، 327،  
329، 343، 363، 367، 373،  
374، 375، 457، 488، 491،  
492، 552، 553، 587، 594،  
613، 624، 632، 636، 640،  
645، 652، 669، 679، 685،  
686، 693، 695، 704، 716،  
732، 738، 743، 744، 745،  
746، 748، 754، 755، 760،  
761، 762، 763، 767، 776،  
783، 786، 792، 798، 808،  
814، 833، 835، 836، 852،  
868، 870، 875، 887  
المعرفة الصوفية: 289  
معضلة التعالي: 867



- المؤاخاة: 72، 73  
 مواطن الظهور: 287، 501، 752  
 الموافقة القصدية: 809  
 الموروث الهرمينوطيقي الإسلامي  
 الصوفي: 130  
 موسى، النبي: 393، 449، 460،  
 717، 728  
 المَوطن: 91، 307، 310، 370،  
 414، 475، 491، 499، 520  
 609، 634، 638، 725، 737  
 757، 761، 762، 825، 888  
 889  
 الموقف الطبيعي: 170، 180، 217،  
 236، 243، 246، 473، 477  
 478، 497، 504، 589، 595  
 623، 645، 658، 659، 660  
 661، 670، 750، 758، 805  
 810، 880  
 الموقف الفينومينولوجي الاستبطاني: 170  
 المَيل: 46، 198، 293، 317، 395  
 422، 503، 579، 690، 805  
 892  
 النابلسي، عبد الغني: 50، 65  
 الناسخ والمنسوخ: 131، 856  
 النبوة: 84، 88، 123، 124، 125  
 129، 205، 282، 290، 329  
 413، 418، 419، 425، 635  
 660، 661، 756، 767، 912  
 النبي إبراهيم الخليل: 536، 563، 564  
 النجاد، أبو بكر: 436  
 النحو التوليدي والتحويلي: 131
- الملكة بلقيس: 682  
 المماثلة: 212، 222، 231، 232،  
 241، 307، 308، 332، 350  
 420، 422، 473، 538، 539  
 738، 770، 789  
 الممارسة الفينومينولوجية: 169  
 الممارسة القرائية: 24  
 المناجاة: 805، 806، 820، 822،  
 823، 824، 825، 827، 828  
 829  
 المنازلة: 16، 242، 795، 796  
 797، 798، 801، 807، 809  
 867، 868، 882، 885  
 المنازلة الاعتبارية: 809  
 المناسبة الأسمائية: 788  
 المناسبة الإضافية: 781، 784  
 المناسبة الاعتبارية: 16، 74، 138  
 774، 775، 776، 781، 782  
 791، 792، 795، 799، 840  
 المناسبة الاعتبارية البرزخية الصورية:  
 792  
 المناسبة الذاتية: 775، 776، 778  
 779، 781، 784  
 المناسبة الروحية العميقة: 809  
 المنزل بين المنزلتين: 236  
 المنطق الأرسطي: 839  
 منطق العوالم الممكنة: 243  
 منطق يونان: 108  
 المنظومة المذهبية السلفية: 84  
 المنهج القبلي: 26  
 المواجهة: 410، 429، 448، 449  
 488، 492، 534، 607

النسخ: 38، 134، 145، 184، 203،  
294، 737، 856، 857

النسيان: 15، 353، 363، 728،  
729، 731، 732، 733، 736،  
737، 768، 825، 867، 893

النسيان الإلهي: 825

النشأة الآدمية: 267، 333، 346

النشأة الإنسانية: 316، 343، 344،  
346، 347، 732، 841، 847

النشأة البرزخية: 91

النص: 9، 11، 12، 13، 20، 22،

24، 35، 37، 41، 43، 52، 53،

54، 55، 59، 60، 62، 63، 67،

68، 69، 71، 72، 78، 79، 81،

85، 86، 87، 91، 94، 95، 96،

97، 100، 104، 109، 111،

119، 121، 144، 163، 165،

166، 169، 170، 178، 179،

181، 216، 228، 239، 240،

241، 242، 244، 246، 281،

285، 286، 290، 293، 299،

330، 348، 423، 440، 448،

451، 452، 453، 455، 457،

494، 496، 514، 527، 528،

539، 542، 550، 554، 563،

571، 572، 625، 630، 639،

672، 805، 822، 827، 829،

831، 890، 891، 912

النصارى: 133، 205، 207، 392،

394، 408، 489

النصوص الدينية: 17

النزاع: 39، 43، 82، 84، 112،

140، 142، 148، 179، 188،

208، 215، 295، 296، 328،

369، 370، 387، 395، 396،

417، 425، 441، 442، 460،

473، 476، 534، 583، 608،

615، 627، 646، 687، 688،

718، 735، 776، 874

النزعات المادية الحديثة: 135

النزعة الذاتية الخالصة: 149

النزعة المنهجية: 21، 22، 26، 149

النزعة الموضوعية الحسية: 149

نزول الوحي: 84، 90

النسائي، أحمد بن شعيب: 383، 535،  
853

النسب: 15، 150، 297، 333، 339،

477، 478، 479، 556، 586،

588، 589، 591، 608، 622،

647، 648، 649، 650، 651،

652، 654، 657، 658، 698،

712، 740، 767، 777، 782،

783، 786، 790، 793، 811،

858، 864، 871، 878

النسب الإلهية المتشابهة: 331

النسبة: 77، 101، 131، 297، 299،

329، 365، 394، 471، 477،

478، 489، 516، 521، 577،

593، 659، 673، 676، 699،

700، 701، 740، 742، 767،

784، 786، 803، 819، 846،

858، 859، 860، 861، 875

- نقد الحديث: 185، 206  
النقل: 35، 76، 114، 205، 211،  
246، 248، 277، 288، 290،  
373، 531، 544، 780، 856،  
892  
النماذج العليا الأصلية: 131  
النووي، الحافظ: 161، 186، 187،  
228، 394، 426، 436، 541،  
542  
الهاء البرزخية: 10، 143، 144، 164،  
170، 239، 296، 319، 320،  
882  
هايدغر، مارتين: 38، 150، 213،  
505، 519، 845، 869، 881،  
883، 884، 886، 888  
الهجيمي، أحمد بن عطاء: 218  
الهرطقة: 606  
هرمس الحكيم: 123، 268، 912  
الهرمسية: 118، 119، 122، 135،  
137  
الهرمينوطيقا: 20، 21، 24، 26، 27،  
31، 34، 54، 68، 74، 124،  
125، 126، 128، 132، 153،  
157، 194، 199، 238، 265،  
398، 418، 447، 450، 453،  
478، 496، 501، 507، 522،  
527، 538، 539، 545، 547،  
554، 559، 561، 572، 729،  
823، 882، 886، 889  
هرمينوطيقا ابن عربي: 717، 767،  
806، 807، 882  
هرمينوطيقا الأحوال: 13، 578
- نصوص الوحي: 17، 21، 33، 38،  
44، 63، 64، 69، 82، 83، 92،  
108، 128، 132، 155، 230،  
238، 239، 250، 374، 396،  
415، 450  
نظام البرهان: 55، 108  
نظام البيان: 108  
نظام العرفان: 108  
نظام القرابة: 787  
نظريات أفعال الكلام: 60  
نظريات النص: 59، 119، 242  
نظرية الأسماء والصفات: 130، 142  
نظرية أفلاطون: 178  
نظرية التأثير والتأثر: 131  
نظرية التطور: 178  
نظرية النسب: 648، 658  
النظم الشعري العربي: 145  
النفري، محمد بن عبد الجبار: 150،  
687، 744، 745، 804، 826،  
827  
النفس الحيوانية التامة: 355  
النفس الرحمانى: 106، 837  
النفسي: 12، 50، 211، 212، 254،  
262، 264، 265، 279، 306،  
372، 426، 432، 434، 439،  
444، 447، 454، 455، 456،  
461، 465، 471، 484، 487،  
489، 494، 495، 501، 502،  
513، 518، 559، 572، 573،  
613، 665، 698، 768، 790،  
834، 836، 881  
نقاد المرويات: 108

- الوجدان: 17، 30، 100، 132، 519،  
824، 791
- الوجود الذاتي: 260، 336، 655،  
877، 774، 754، 753
- الوجود الصوري: 336، 337
- الوجود في ذاته: 148
- الوجود القديم: 776
- الوجود المتعالي: 260، 519
- الوجود المحايث: 519
- الوجود المحدث: 776
- الوجود المطلق: 243، 883
- وحدة الوجود: 111، 482، 595،  
623، 665، 734، 749، 753،  
765، 772، 786، 879، 880،  
906، 908، 914، 915
- الوحي الإدريسي: 135
- الوسطية: 445، 675، 680
- الوحي: 136، 199، 242، 318،  
596، 646، 846، 869
- الوعي الخالص: 199، 242، 869
- الوعي السيميائي الديني: 596
- الوعي المتعين: 199، 242، 869
- الولاية: 123، 129، 660، 661،  
718، 728، 755، 756
- ولفسون، هاري: 120، 146، 230
- اليقظة البرزخية: 15، 701، 703، 704
- اليهود: 110، 111، 115، 121،  
128، 131، 133، 135، 137،  
143، 171، 178، 204، 205،  
207، 392، 393، 394، 408،  
450، 507، 536، 538
- هرمينوطيقا الآخرة: 636
- هرمينوطيقا الأسانيد: 386
- هرمينوطيقا الحديث: 37، 162، 198،  
547
- هرمينوطيقا الصفات: 236
- هرمينوطيقا الصورة: 24، 25، 31،  
238، 639، 815، 891
- هرمينوطيقا غادامر: 889
- هرمينوطيقا الفهم: 22
- هرمينوطيقا المتشابه: 9، 29، 45، 46
- هرمينوطيقا النص: 20، 37، 348
- هرمينوطيقا نصوص الوحي: 82
- الهاللي، تقي الدين: 203
- هولا هو: 222، 236، 238، 243،  
322، 325، 377، 380، 485،  
692، 702، 877
- هو هو: 509، 592، 593، 594،  
621، 682، 691، 695، 698،  
733، 762
- هوسرل، إدموند: 20، 149، 150،  
151، 338، 886
- هولدرلين، الشاعر: 154، 854، 881،  
883، 884
- الهويات المتقابلة: 9، 100، 101
- الهويات المغلقة: 100
- الهويات المَكْوَرَة: 9، 100، 103
- الهوية: 14، 101، 103، 323، 324،  
366، 584، 702، 838، 864،  
877، 882
- الهوية المستقرة: 101
- هوية المقولات: 103

،579 ،557 ،556 ،554 ،552	يهودية: 107 ،128 ،135 ،137 ،
،603 ،599 ،594 ،588 ،582	507 ،450
،612 ،611 ،610 ،607 ،604	يوم البعث: 511
،631 ،627 ،625 ،619 ،617	يوم القيامة: 7 ،30 ،107 ،111 ،
،678 ،668 ،663 ،649 ،643	،210 ،153 ،148 ،113 ،112
،727 ،723 ،722 ،691 ،686	،490 ،423 ،379 ،337 ،226
،791 ،785 ،765 ،757 ،733	،532 ،529 ،525 ،511 ،500
886 ،858 ،835 ،819	،540 ،539 ،536 ،534 ،533
يونغ، كارل غوستاف: 131	،550 ،549 ،547 ،542 ،541





يَصْدُرُ هذا الكتاب عن موقف هرمينوطيقي جذري في بحث مفهوم الصورة عند ابن عربي، قاعدته الانعطاف بالمقاربة من مباحث الوجود الماهوي والجوهري، إلى مباحث الظهور والتجليات؛ أي «الوجود في اللغة والكلام» بعبارة كل من هايدغر وغادامر، أو «الكينونة الإلهية الحادثة بحدوث القول» بعبارة ابن عربي؛ إذ الوجود كله عندهم مُلْقَى إلينا في النصوص التي ظهر بها.

يتعلق الأمر، إذًا، ببحث التشكل اللغوي لمفهوم الصورة؛ أي بتفكيك الوساطات النصية والخطابية التي عَبَّرَتْ بها الصورة الإلهية إلى الفهم. وبما أن الصورة، في المجال الإسلامي، هي مِن نظام اللغة والكلام، من حيث هي «شهود سمعي» كما يقول ابن عربي، فقد رأينا أن هرمينوطيقا الصورة في هذا المجال هي سماع إيقاع الصورة في القول وندائها منه، نظير سماع صريف الأقلام في ألواح الكتابة.

وحيث إن البرزخ (Zwischen عند غادامر) هو الموطن المفضل في هرمينوطيقا ابن عربي لسماع خطاب الوحي ونداء التراث، فإن الوضع الاعتباري للصورة الإلهية عنده في الحَبَرِ عنها، والخُبَرِ بها، يتحدد من هذا الانفتاح المزدوج في البرزخ على الاختلاف الحواري القائم في الصورة نفسها بين التحديد والتجريد (التشبيه والتنزيه)، والمقوم للصورة الإلهية في الإنسان نفسه بين نسبتي الحَقِّية والخَلْقِيَّة.

ولمَّا كُنَّا وارثين أصالة لهذه الحوارية البدئية السارية فينا بالصورة، والفاتحة الوجود الإنساني في العالم، فإنَّ قَدَرَنَا أن لا نكون مجرد مشاركين في هذا الحوار فحسب؛ بل نَحْنُ هذا الحوارُ نفسه.

**محمد أمعارش: باحث من المغرب متخصص في قضايا التأويل والخطاب الديني**

ISBN 978-614-8030-46-8



9 786148 030468 >

مِهْنَتُنْ  
بِلا حِدَدٍ  
Mominoun Without borders  
للنشر والتوزيع